KYRIOS

VIERTELJAHRESSCHRIFT
FÜR KIRCHEN- UND GEISTES-
GESCHICHTE OSTEUROPAS

HERAUSGEGEBEN VON
HANS KOCH

1936 / HEFT 2

OST-EUROPA-VERLAG, KÖNIGSBERG (Pr) / BERLIN W. 35

Inhaltsverzeichnis.

Jahrgang 1936 / Heft 2

Die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift Kyrios kostet im Jahresbezug 18,— RM., das Einzelheft 5,25 RM. und ist durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes zu beziehen.

Herausgeber: Professor Dr. Dr. HANS KOCH, Direktor des Instituts zum Studium Osteuropas an der Universität Königsberg (Pr), Theaterplatz 3. — Zuschriften an die Mitarbeiter sind über den Herausgeber zu leiten.

Verlag: Ost-Europa-Verlag, Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Str. 6/8. Fernsprecher: Sammelnummer 34422. / I.v.W.g.

Verantwortlich für Anzeigen: ERICH WERNER, Königsberg (Pr).

Druck: Otto v. Mauderode, Tilsit. / Printed in Germany.

Besprechungsexemplare sind an den Herausgeber zu richten.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Alfred Metzner, Berlin, bei, den wir Ihrer Beachtung empfehlen.

Zur Frage nach der Weisheit Gottes

Thesen zum Vortrag über die Sophiologie,[1] vorgelegt auf der englisch-russischen Theologenkonferenz in Mirfield, The Society of Resurrection, am 28. April 1936.

Von

S. N. BULGAKOV, Paris.

(Durch den Verfasser geprüfte Übersetzung aus dem Russischen von Robert Stupperich-Berlin.)

I. Theologie.

Die göttliche Weisheit (hokmah, *Σοφία τοῦ Θεοῦ, Δόξα τοῦ Θεοῦ*) entspricht dem göttlichen Prinzip (Sprüche Salomos 8, 22—31, Jesus Sirach 1, 24) in der Hl. Trinität, das man üblicherweise als *οὐσία* oder *φύσις* bestimmt, jedoch in seiner Selbstoffenbarung. Sie ist die Selbstoffenbarung der Hl. Trinität, sowohl in den drei verschiedenen Hypostasen, als auch in ihrer Dreieinigkeit. Wie die *οὐσία*, so ist auch die *σοφία* keine Hypostase, obgleich sie außer dem Zusammenhange mit den Hypostasen nicht existiert. In der Hl. Trinität offenbart sich der Vater im Wort, in der Wahrheit, und im Heiligen Geist — in der Schönheit und im Leben. Daher ist auch die Weisheit als Offenbarung des Vaters zugleich die Offenbarung des Logos (der Wahrheit) und des Heiligen Geistes (der Schönheit) und der beiden in ihrer Zweieinheit („dvu'edinstvo"). Sie ist von den Hypostasen unabtrennbar und ist wie die *οὐσία* eine geistige Wesenheit in Gott, auf der die Liebe Gottes ruht. Sie selbst antwortet mit der Liebe, wenn auch mit einer besonderen, nicht-persönlichen Liebe („ľubov'neipostasnaja"). Gott ist Liebe, und in ihm gibt es keine andere Be-

[1] Der Verfasser entwickelt die Sophiologie in folgenden in russischer Sprache erschienenen Werken: 1. „Das taghelle Licht" (Svet nevečernij). Kontemplation und Spekulation. Moskau 1917. Ins Deutsche übersetzt ist daraus ein Kapitel „Die Kosmodizee" im 2. Bande des Sammelwerkes „Östliches Christentum", hrsg. von Hans Ehrenberg. München 1925. Dazu vgl. „Hypostase und Hypostasie" (Ipostas' i ipostasnost'). Ein Corrollarium zum „Taghellen Licht" im Sammelwerk von Peter Struwe. Prag 1925. 2. Erste sophiologische Trilogie: a) „Der unverbrennbare Busch" (Orthodoxe Mariologie). Paris 1927. b) „Der Freund des Bräutigams" (Der Vorläufer Christi). Paris 1929. c) „Die Jakobsleiter" (Angelologie). Paris 1930. 3. Zweite sophiologische Trilogie: Über die Gottmenschheit: a) „Das Lamm Gottes" (Christologie). Paris 1933. b) „Der Tröster" (Pneumatologie). Paris 1936. c) Die Lehre von der Kirche (Ekklesiologie) und die Lehre von den letzten Dingen (Eschatologie) befinden sich in Vorbereitung. Dazu kommt eine Reihe von Zeitschriftenaufsätzen über die Kirche, das Hl. Abendmahl, den Hl. Gral, die christliche Kultur usw.

ziehung, kein anderes Leben außer den verschiedenen Weisen der Liebe.

II. Kosmologie und Anthropologie.

Die Welt ist von Gott auf Grund seiner göttlichen Weisheit als des Urbildes der Schöpfung aus dem Nichts geschaffen. Gott rief sie ins Werden („stanovl'enie") als geschaffene Weisheit („Sofija tvar'naja"). Im Leben der Welt wird dieses Urbild verwirklicht auf dem Wege der allgemeinen Vergöttlichung (ἐνθέωσις oder θέωσις), „daß Gott sei alles in allem." Gott der Vater schuf die Welt durch sein Wort und seinen absoluten Willen („fiat"), d. h. durch den Sohn und den Heiligen Geist, die sich in ihrer Gemeinsamkeit in der göttlichen Weisheit offenbaren. Die Welt hat ihren Höhepunkt und ihren Mittelpunkt im Menschen, der dazu geschaffen ist, in der Welt zu herrschen. Er ist „die zusammengezogene Welt", der Mikrokosmos, die Welt aber ist ein Anthropokosmos. Im Menschen ist die Fülle des Gottesbildes beschlossen. Dieses wiederum ist eingeprägt der menschlichen Hypostase, die in der geschaffenen Weisheit lebt als in ihrer Natur. Man muß überhaupt von der Gottmenschheit im Sinne der Einbildlichkeit („soobraznost'") Gottes und des Menschen sprechen, sowohl in der Anwendung auf die Ewigkeit Gottes, als auch auf das menschliche Dasein. Das Bild Gottes verwirklicht der Mensch in seiner „Einbildlichkeit" auf dem Wege seiner geschöpflichen Freiheit, auf dem er zum Opfer der Versuchung wird, durch den sogenannten Sündenfall. Dadurch wird das Bild Gottes in ihm verfinstert und wird erst in der Fleischwerdung wiederhergestellt.

III. Christologie.

Die göttliche und geschaffene Weisheit ist das Prinzip, das Gott mit der Welt verbindet. Sie ist auch jenes Prinzip der Gottmenschheit, das die Fleischwerdung Gottes fordert, nicht nur als Mittel der Erlösung, sondern auch als Mittel der Vergottung aller Kreatur. Im Gottmenschen Christus vereinigt nach dem Dogma von Chalcedon die Hypostase des Logos in einem Leben zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, die zwei übereinstimmende Willen und zwei Energien (nach dem 6. Konzil) ungetrennt und unvermischt besitzen. Diese Vereinigung der zwei Naturen muß verstanden werden als die Zweieinheit der göttlichen und der geschaffenen Weisheit sowohl nach ihrer Gleichheit wie nach ihrer Verschiedenheit. Dank dieser Tatsache wird die Vereinigung der Naturen ontologisch möglich und ebenso die Vergottung der menschlichen Natur in Christus. Sein menschliches Wesen, die geschaffene Weisheit, wird für die göttliche Weisheit völlig durchsichtig. Dies ist die Verherrlichung des Gottmenschen als Folge seiner Erniedrigung. Die Kenosis besteht vor allem darin, daß der Logos die Herrlichkeit Gottes verläßt. Mit

anderen Worten, die göttliche Weisheit in Christus richtet sich kenotisch nach dem Maß der geschaffenen Weisheit, d. h. nach seiner Menschheit, mit dem Ziel, es durch die Erhöhung und das Sitzen zur Rechten Gottes zum himmlischen Urbild zu erheben. Auf dem Wege dieser Erniedrigung, in seiner Gehorsamstat, nimmt der Gottmensch in seiner Menschheit die Sünden der ganzen Welt auf sich und leidet sie aus: in Gethsemane geistlich, im Tode auf Golgatha auch leiblich, und wird dadurch zum Heiland der Welt.

IV. Pneumatologie.

Die Weisheit ist, wie die Gottmenschheit, Offenbarung des Vaters im Wort durch den Heiligen Geist. Daher erscheint auch die Erfüllung der Gottmenschheit in der Welt nicht nur in der Fleischwerdung Gottes, sondern auch im Herabsteigen des Heiligen Geistes in die Welt als gemeinsamer Akt zweier Hypostasen: des Logos und des Heiligen Geistes. Im Unterschied vom Logos nimmt der Heilige Geist selbst keine menschliche Gestalt an, sondern verwirklicht die Fleischwerdung des Logos (in der Verkündigung). Ihm eignet das vollendete Tun wie im irdischen Dienst Christi, der durch den Heiligen Geist „gesalbt" ist, so auch nach seiner Himmelfahrt. Pfingsten ist die Verbindung des Himmels mit der Erde, Gottes mit der Schöpfung, in der Hypostase des Heiligen Geistes, der im Himmel bleibt und zugleich auf die Erde herabgekommen ist. Der Heilige Geist bringt in die Welt das Leben in Christo, „erinnert" an die Lehre Christi, vollendet das Werk Christi, führt die Welt der Wiederkunft Christi und der allgemeinen Verklärung und Auferstehung entgegen. Die Menschheit des alten Adam, die geschaffene Weisheit in unserem Menschenbild, wird durch den Heiligen Geist zur Verherrlichung in Christo emporgeführt, d. h. zur Identität mit der göttlichen Weisheit, zu ihrer Vergöttlichung („oboženie").

V. Ekklesiologie.

Die Fleischwerdung Gottes legt zusammen mit dem Pfingstwunder den Grund zum neuen gnadenreichen göttlichen Leben in der Welt und zur Kirche als dem Leibe Christi, in dem der Geist wohnt. Die Kirche ist die doppelte Offenbarung („diadičesko'e otkrov'enie") des Sohnes und des Heiligen Geistes in der Welt, gesandt vom Vater; sie ist gemäß dem Bilde der Heiligen Dreieinigkeit. Die Kirche ist nicht nur eine Gesellschaft, sondern auch eine gottmenschliche Wirklichkeit; sie ist die göttliche Weisheit in der geschaffenen, wie das Leben in Gott, das sich den Menschen offenbart. Der natürliche Mensch gewinnt, ohne seine Geschöpflichkeit zu verlieren, Anteil am göttlichen Leben. Das Bild vereinigt sich mit dem Urbild, so wie zwei Naturen in Christus verbunden sind, wobei das vereini-

gende Band das Wirken des Heiligen Geistes ist. Darin besteht die Heiligung und Vergöttlichung des Menschen und seine „Erlösung". Aber die Erlösung besteht ontologisch eben in dem Angleichen des Bildes an das Urbild, in der lebendigen Indentität der göttlichen Weisheit mit der geschaffenen, wenn „Gott alles in allem sein wird". Der Höhepunkt der schon vergöttlichten und verewigten Schöpfung ist die Jungfrau Maria, die hypostatische Menschheit des Gottmenschen. In ihrer Verherrlichung ist im voraus schon die Verherrlichung der ganzen Kreatur erfolgt. Sie ist der Ruhm der Welt, in ihr ist die geschaffene Weisheit mit der göttlichen vereinigt. Daher ist sie auch der Mittelpunkt der Kirche.

(„Die in diesem Zusammenhang fälligen Thesen über die sophiologische Eschatologie fehlen hier; sie sollen demnächst monographisch vorgelegt werden, vgl. Anm. 1, 3 c.)

*

Zu diesen kurzen und daher schwer verständlichen Thesen muß folgende Erklärung gegeben werden:

In der „Sophiologie" handelt es sich um jenes „Wesen des Christentums", über welches jetzt auch die ganze westliche Christenheit ins Gespräch geraten ist. Es ist dabei die Rede von einer gewissen theologischen *μετάνοια,* einer Veränderung und Erneuerung der Herzen, nicht mehr und nicht weniger. Dabei verkündigt die Lehre von der göttlichen Sophia keineswegs ein besonderes neues Dogma und ist in diesem Sinne keine neue „Häresie" in der Christenheit, wie das jenen Hütern der Kirche vorkam, die die Bürgschaft des rechten Glaubens in unbeweglicher Starrheit sehen und daher jeden neuen Gedanken fürchten. Die Sophiologie ist eine theologische oder, wenn man es so sagen will, eine dogmatische Weltanschauung im Christentum, die in der Ostkirche für eine ihrer Bewegungen (freilich keinesfalls der herrschenden), genau so bezeichnend ist, wie, sagen wir, der Thomismus oder Modernismus im Katholizismus und die liberale Leben Jesu-Theologie oder die Barthsche Theologie im Protestantismus. Der sophiologische Gesichtspunkt vermittelt ein besonderes Verständnis aller christlichen Lehren und Dogmen angefangen von der Trinitäts- und der Inkarnationslehre bis zu den Fragen des praktischen Christentums unserer Tage. Es ist nicht wahr, daß in der Entwicklung der Lehre von der Weisheit Gottes irgend welche christliche Dogmen verneint oder ins Wanken gebracht werden. Ganz im Gegenteil werden durch die Sophiologie alle Dogmen angenommen, die die orthodoxe Kirche des Ostens wirklich (und nicht nach einem scholastischen Mißverständnis, das ihr oft von außen aufgenötigt wird) bekennt. Worin besteht nun dieser sophiologische Gesichtspunkt? Und wie wird er

auf die Grundlehren des Christentums angewandt?[2]

Das zentrale Problem, von dem die Sophiologie ausgeht, ist die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt oder, was wesentlich dasselbe ist, nach dem Verhältnis von Gott und Mensch. Mit anderen Worten, es ist die Frage nach der Kraft und dem Sinn der Gottmenschheit, d. h. nicht nur des Gottmenschen selbst, der der fleischgewordene Logos ist, sondern gerade nach der Gottmenschheit als Einigung Gottes mit der gesamten geschaffenen Welt durch den Menschen und im Menschen. Das Christentum führt in seiner eigenen Mitte in dieser Frage einen jahrhundertealten Kampf mit zwei Extremen: dem Dualismus und dem Monismus. Sie führt diesen Kampf auf der Suche nach der Wahrheit, die uns im Monodualismus, d. h. im Gottmenschentum erscheint.

Es gibt zwei Pole im christlichen Weltgefühl, die beide in ihrer Einseitigkeit gleich falsch sind: den weltabgewandten Manichäismus, der Gott und Welt durch eine unüberbrückbare Kluft trennt und dadurch die Gottmenschheit entzweit und aufhebt, und den Pantheismus oder Kosmotheismus, der diese Welt nimmt, wie sie ist, und ihre Werte anbetet —, die „Säkularisation". Das erste beobachten wir in verschiedenen, oft unerwarteten Verbindungen größtenteils dort, wo ein angespannter religiöser Ernst, ein Gottesgefühl, den Menschen vor das Dilemma stellt, vor das Entweder-Oder: Gott oder die Welt. Der Mensch, der Gott erwählt, wird getrieben, sich von der Welt abzuwenden, ihre Werke und Werte zu verachten und sie ihrem eigenen Schaffen und Abfall von Gott zu überlassen. Diesen Akosmismus oder sogar Antikosmismus beobachten wir einerseits auf dem Boden der Ostkirche in der geschichtlich herrschenden Strömung der pseudo-„mönchischen" Weltauffassung, — andererseits im orthodoxen Protestantismus, der ebenso die Transzendenz Gottes der Welt gegenüber behauptet und tatsächlich die Welt entgöttlicht. Das Zweite — die Verweltlichung des Lebens — drückt die allgemeine geistliche Paralyse des neuesten Christentums aus, das tatsächlich zu kraftlos geworden ist, um das Leben zu leiten und sich statt dessen vor seiner Wirklichkeit beugt. Wenn hier das „Heil" verstanden wird als Flucht vor der Welt, die gleichzeitig von einer Sklaverei gegenüber der Welt begleitet wird, so wendet sich die Welt mehr und mehr von einem solchen Christentum ab und erklärt sich und sein eigenes Leben zum Selbstwert. Derart ist die gegenwärtige Gottlosigkeit, die tatsächlich eine Welt- und Menschenvergottung und eine besondere Art des Heidentums ist. Das ist nicht der Nullpunkt der Religion, wie sie sich selbst oft bezeichnet,

[2] Eine kurze Charakteristik und Darlegung der Sophiologie legt der Verfasser vor in dem in englischer Sprache in Vorbereitung befindlichen Werk: „The Wisdom of God. A brief summary of Sophiology."

sondern ein Minus des Christentums. Und das Christentum ist ohnmächtig, diese Trennung von Religion und Welt im Leben der Gegenwart zu überwinden, weil diese Trennung sich nicht nur außerhalb seiner, sondern auch in ihm selbst findet. Die versuchte Vereinigung des Christentums mit dem Leben, sofern sie, wie im Romanismus, auf der Grundlage geschieht, die Welt der machtvollen kirchlichen Organisation zu unterwerfen, ist gewissermaßen ein Zusammenleimen verschiedenartiger Körper, die sich nicht vereinigen lassen, weil jeder von ihnen nach eigener „Totalität" und Ausschließlichkeit strebt: In dieser tragischen Ohnmacht befindet sich gegenwärtig das „soziale" Christentum, sofern es nur eine gewisse Anpassung darstellt, einen Opportunismus eigener Art, der entstand, da es sein Dogma nicht kennt. Es will ein „angewandtes" Christentum sein, ein „ethisches Nicäa" (Erzbischof Söderblom). Aber dieser „angewandte" Charakter zeugt eher von völligem Fehlen des echten dogmatischen Nicäa, von gewissen Abmachungen mit dem Leben, von Nachgiebigkeiten und Kompromissen, als von schöpferischem Führertum und von Begeisterung. Das Christentum geht bisher hinter dem Leben her, bleibt hinter ihm zurück — lenkt es aber nicht. Wie aber kann man etwas lenken, das man nicht versteht, an das man nicht glaubt, zu dem man sich nicht anders verhält, als in der Weise der missionarischen Anpassung, der Philanthropie und des Moralismus? Die soziale ökumenische Bewegung, die von ihren praktischen Aufgaben völlig erfüllt war, hat ihre theologische Aufgabe noch nicht aufgenommen: die Rechtfertigung der Welt in Gott, im Gegensatz zu jener Loslösung von Gott, die tatsächlich an verschiedenen Enden des Christentums, sowohl in der Ostkirche wie im Protestantismus gepredigt und bekannt wird.

Gibt es eine Leiter von der Erde zum Himmel, auf der die Engel auf- und niedersteigen? Oder ist sie nur ein Gestell, von dem sich jeder, „der sich rettet," abstoßen muß, um aus der Welt zu gehen? Ist die Himmelfahrt des Herrn der letzte und sozusagen verallgemeinernde Akt unserer Erlösung, oder folgt ihr noch ein neues, ein zweites Kommen Christi, die Parusie, die nicht allein als Gericht erscheint, sondern auch als Anfang eines neuen ewigen Daseins Christi auf der Erde?

Diese Frage ist im christlichen Glauben zwar längst beantwortet, aber die Antwort ist lange nicht genug gehört worden. Sie besteht im Grunddogma des Christentums vom Gottmenschentum. Die geschaffene Welt ist mit der göttlichen Welt vereinigt. In der göttlichen Weisheit hat sich der Himmel auf die Erde gesenkt. Die Welt ist nicht nur Welt in sich, sondern Welt in Gott, und Gott ist nicht nur im Himmel, sondern auch auf Erden, in der Welt, in den Menschen. Christus sagt von sich: „Mir ist gegeben

alle Gewalt im Himmel und auf Erden" (Matth. 28, 18). Die Gottmenschheit ist der dogmatische Aufruf sowohl zu geistlicher Askese, wie zum Schaffen, wie zur Erlösung von der Welt und zur Erlösung der Welt. Das ist jenes dogmatische Banner, das jetzt mit ganzer Kraft und Herrlichkeit in der Kirche Christi aufgerollt werden muß.

Das Dogma der Gottmenschheit ist auch das Grundthema der Sophiologie, die nichts anderes ist, als die dogmatische Erschließung seiner ganzen Kraft. Der Gegenwart fehlt es an neuer lebensvoller Sinngebung jener dogmatischen Formeln, die die Kirche in ihrer Überlieferung bewahrt und, man kann sagen, es gibt kein einziges dogmatisches Problem, das nicht gegenwärtig einer solchen Revision bedürfte. Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit bleibt wie vor alters das christliche Grunddogma der Fleischwerdung stehen: „Das Wort ward Fleisch." Wir halten fest an dem dogmatischen Verständnis, das uns durch Chalcedon vererbt ist. Die Wurzeln dieses Dogmas dringen bis in die Tiefe des Himmels und der Erde, in das Innerste der Heiligen Dreieinigkeit und in die geschöpfliche Natur des Menschen. Der „Inkarnationismus" ist jetzt das Hauptfaktum der dogmatischen Selbstbestimmung sowohl im Anglikanismus wie im Protestantismus, von den ältesten Kirchen, der östlich-orthodoxen und der römisch-katholischen gar nicht zu reden. Freilich, wird dabei auch genügend bedacht, daß dieses Dogma noch kein unmittelbares, sondern ein abgeleitetes ist? Es macht eine Reihe notwendiger dogmatischer Voraussetzungen in der Lehre von Gott, vom Menschen und vom ursprünglichen Gottmenschentum. Gerade diese Voraussetzungen aber entwickelt die Lehre von der Weisheit Gottes, die Sophiologie. Noch mehr gilt dasselbe von einem anderen Dogma, dem der Gottmenschheit, das wohl anerkannt, aber im dogmatischen Bewußtsein verhältnismäßig noch weniger entfaltet ist, nämlich von Pfingsten, von der Ausgießung des Heiligen Geistes und seinem Verbleiben in der Welt, und von seiner Verbindung mit der Fleischwerdung. Gerade diese Verbindung, wie auch die Pfingstkraft in einer einzigen Gottmenschheit wird ebenfalls von der Sophiologie entfaltet. Eine weitere grundsätzliche Schwierigkeit, die bisher unüberwindlich war, besteht darin, daß, in unserer Zeit der ökumenischen Bewegung, während die Kirchen zur Einheit streben, ein Dogma vom Wesen der Kirche fehlt. Es handelt sich hier nicht darum, welches die äußeren Kennzeichen der Kirche in der Verfassung, in der Liturgie usw. sind, sondern was sie selbst ist, was „Vereinigung der Kirchen" in einer einigen Kirche bedeutet. Ist die Erscheinung der einigen Kirche als des offenbaren Gottmenschentums und der Weisheit Gottes, der Sophia, ein „Pakt" oder ein „Akt"? So lange das kirchliche Bewußtsein diese Tiefe der Selbstbestimmung nicht erreicht, sind alle „ökumenischen Pakte" vergeblich. Die einzelnen

Kirchen werden sich immer wieder an den Trennungsmauern stoßen, im tragischen Bewußtsein ihrer Ohnmacht und der objektiven Unmöglichkeit einer wahren Vereinigung. Denn es gibt dazu nur einen wahren Weg: die Kirche zu erkennen als das offenbare Gottmenschentum, als Sophia, die Weisheit Gottes.

Wir wollen hier nicht von zahlreichen theologischen Einzelfragen reden, die in der Lehre von der Weisheit Gottes eine neue Beleuchtung finden; bleiben wir nur bei dem einen stehen: Niemals sind die Fragen nach dem Schicksal des Menschen in der Geschichte und hinter der Geschichte, die Fragen nach seinem Schaffen und seiner Verantwortung vor seinem eigenen Gottmenschentum mit solcher Gewalt vor das christliche Bewußtsein gestellt worden. Die Geschichte erschließt sich uns als Apokalypse, die Apokalypse als Eschatologie, das „Ende" als Vollendung, die Wiederkunft Christi in der Parusie als sein Empfang durch die Kirche: „Der Geist und die Braut sprechen: Komm! Ja, komm, Herr Jesu!" (Apok 22, 17 und 20.)

Ist der Fluch der Verweltlichung ebenso wie die blasse Ohnmacht der manichäischen Weltflucht ein Symptom der Machtlosigkeit, des „Versagens" des geschichtlichen Christentums, oder ist es die Dunkelheit vor der Morgenröte, die das Licht des kommenden Tages erwartet? Ist die Welt das sich vollendende Gottmenschentum, die erscheinende Weisheit Gottes, „das Weib mit der Sonne bekleidet" (Apok 12, 1), obwohl sie bis jetzt vom Drachen in die Wüste gejagt ist, oder ist die Welt selbst nur die Wüste, „das leere Haus", vom Herrn verlassen? In der Welt kämpfen beide Kräfte wie zwei Grundtendenzen: Kosmismus und Antikosmismus, die beiden Seiten des einigen gottmenschlichen Theokosmismus, die sich entzweit und selbständig gemacht haben. Die Verweltlichung ist geschichtlich in die Welt gebracht durch die Renaissance und Reformation, die beide zwei parallele Bäche ein und derselben Strömung sind, des antikosmistischen Kosmismus —, wie widerspruchsvoll auch diese paradoxe Bestimmung klingen mag. Die Annahme der Welt im Humanismus, der das Recht ihres natürlichen Seins anerkannte, ist eine Reaktion gegen die Ablehnung der Welt durch das Christentum. Hier liegt eine Dialektik unübersteigbarer Widersprüche vor, an denen die Gegenwart zugrunde geht. Aber diese unüberwindliche „Dialektik" ist gar nicht der Weisheit letzter Schluß. Es muß die rechte christliche Asketik im Verhältnis zur Welt festgestellt werden, die aus Liebe zu ihr mit ihr kämpft. Es muß die Überwindung der verweltlichenden Kräfte der Renaissance und Reformation erreicht werden, nicht eine verneinende, „dialektische" Überwindung, die dazu noch abstrakt theoretisch ist, sondern eine positive Überwindung — in der Liebe zu ihr. Aber das kann verwirklicht werden

durch eine gewisse *μετάνοια,* eine Veränderung im Weltempfinden, durch die sophianische Aufnahme der Welt als der Offenbarung der Weisheit Gottes. Dies allein kann Kräfte zu neuer Begeisterung, zu neuem Schaffen, zum Überwinden der Mechanisierung des Lebens und des Menschen vermitteln. Im sophianischen Weltverständnis liegt die Zukunft des Christentums im Leben und sein Schicksal beschlossen. Die Sophiologie enthält den Knoten aller theologischen und praktischen Probleme der gegenwärtigen christlichen Dogmatik und Asketik. Sie ist im wahren Sinne des Wortes die Theologie der Krisis — nicht der Auflösung, sondern des Heils. Schließlich wenden wir uns der von der Verweltlichung und Paganisierung entkräfteten Kultur zu, die ihre Beseelung verloren hat, der historischen Tragödie, die sich nie selber rechtfertigen kann und scheinbar ihres Sinnes verlustig gegangen ist. Wir können die Brunnen des lebendigen Wassers nur in der Erneuerung unseres Glaubens im sophianischen, gottmenschlichen Sinn der Geschichte und des Schaffens finden. Die Sophia, die Weisheit Gottes, überstrahlt diese sündige und doch geheiligte Erde. Als ihr prophetisches Symbol zeigt die Hagia Sophia in Byzanz in ihrer Kuppel den Himmel, der sich zur Erde geneigt hat.

Russische Eschatologie.

Studien zur Einwirkung der Deutschen Erweckungsbewegung in Rußland.

Von

Ernst BENZ, Marburg a/L.

An keinem Punkt wird die Gleichgestimmtheit der russischen christlichen Geschichtstheologie des 19. Jahrhunderts mit dem Spiritualismus der deutschen Erweckungsbewegung, wie ihn Goßner und Lindl in ihren Predigten nach Rußland trugen, nachdem ihm Alexander I. in Deutschland selbst in Madame de Krüdener und Jung-Stilling begegnet war, so deutlich wie in der Eschatologie. Auf Grund der gleichartigen inneren Ausrichtung auf das Kommen des Reiches Gottes als der Erfüllung aller Verheißungen der christlichen Offenbarung und der Vollendung einer Gemeinschaft des Geistes und der Liebe unter den Menschen, nicht zuletzt auf Grund der gemeinsamen Abwehr des westlichen Rationalismus und Positivismus und der kulturellen Fortschrittsidee, hat auch ein Austausch der literarischen Gestaltung dieser Endzeiterwartung stattgefunden.

Das überraschendste Beispiel einer solchen inneren Berührung, die bis zur Gleichartigkeit der Einzelheiten der Anschauungen und Bilder führt, ist der Zusammenhang zwischen der Endzeiterwartung *Jung-Stillings* und der *Vladimir Solovievs.* Sie ist um so überraschender, als fast 100 Jahre die beiden trennte. Es gibt keine literarischen Zeugnisse, daß Soloviev Jung-Stilling gelesen hat. Trotzdem finden sich in seinen „Drei Gesprächen" (1889—90)[1] Zug um Zug Anschauungen von der Gestalt des Endes der menschlichen Geschichte, wie sie ganz analog in der fast ein Jahrhundert vorher entworfenen „Siegesgechichte der christlichen Religion" 1799 und dem „Ersten Nachtrag zur Siegesgeschichte der christlichen Religion in einer gemeinnützigen Erklärung der Offenbarung Johannis", Nürnberg, im Verlag der Rawschen Buchhandlung 1805 von Jung-Stilling, beschrieben sind.[2]

---

[1] Übersetzung von H. Köhler, Stuttgart 1922, am Urtext nachgeprüft.

[2] Die folgenden Zitate entstammen dem „Nachtrag", soweit sie nicht anders gekennzeichnet sind.

I.

Bereits der Grundansatz des endzeitlichen Denkens weist auf eine innere Analogie. Für Jung-Stilling ist die wichtigste Geschichtserfahrung seiner Zeit die Fortschrittsidee der Aufklärung, der „Progreß" der Zivilisation, der zugleich verbunden ist mit einer kritischen Zersetzung des christlichen Glaubens und mit einer Verwandlung der christlichen Ethik in eine säkulare Moral der Nützlichkeit. Diese Geschichtswendung ist für ihn ein Zeichen der zunehmenden Macht des Antichrist und seiner baldigen Enthüllung, d. h. Zeichen des baldigen Endes. So schreibt er S. 35:

„Jetzt aber, da nun der große und wichtige Zeitpunkt dieser Zukunft immer näher rückt, und vielleicht sehr nahe ist, so daß er von unseren jungen Zeitgenossen noch erlebt werden kann, — nämlich das Hervortreten des Antichrist — und da zugleich durch die neue Aufklärung die ganze Idee von dieser Wiederkunft und von einem Friedensreich Christi auf Erden als eine schwärmerische Grille verspottet und aus dem Lehrsystem verbannt wird, so daß die allgemeine höchst gefährliche Sicherheit gränzenlos steigt und auch leicht wahre Christen dadurch verleitet und eingeschläfert werden können: jetzt ist es nöthig und die höchste Pflicht, in der alten verachteten Bibel und Apokalypse nach den Zeichen der Zeit zu forschen, und wer Aufschlüsse darüber bekommt, der soll sie seinen Zeitgenossen mittheilen, damit die Getreuen des Herrn nicht unbereitet erfunden und auch in ihren schweren Leyden durch die nahen frohen Aussichten getröstet werden mögen."

Ähnlich heißt es S. 38:

„Zu unseren Zeiten ist nun der Abfall ein so bestimmtes Zeichen der Zeit, daß wir kühn und getrost die Entwicklung der prophetischen Zeiten darauf gründen können." Jung-Stilling versteht also die Welle der A u f k l ä r u n g, die seine Zeit erfaßt hat, als die gefährlichste und letzte Form der Selbstverhüllung des Satans und seines Zerstörungswerkes am Reiche Gottes.

S. 90 ff.: „Satan nahm nun die Abgrundsmäsige Politik an, durch eben die Aufklärung und Vernunftweisheit, denen die Menschheit so viel zu verdanken hat und worauf sie so stolz ist, Christum und seine Religion zu stürzen. Jetzt trat die alte Schlange wieder zu der Eva Vernunft und stellte ihr ganz züchtiglich und Wahrheitliebend vor: Ja! sollte es auch wohl wahr seyn, daß die Bibel Gottes Wort ist?" Eva fällt, und „dieser Abfall ist eben das merkwürdige Zeichen der Zeit, das uns besonders angeht, und hier können wir nun füglich die Bibelstellen, die hierher gehören, mit unseren obigen Zeitbestimmungen in Ansehung der Nähe des großen Sabbaths in Verbindung bringen."

Der Abfall selbst ist eine allgemeine Erscheinung und nicht auf

einzelne Konfessionen oder Gesellschaftsformen beschränkt. Er hat das ganze zeitgenössische Leben ergriffen, auch die Kirchen, die durch die Reformation hindurchgegangen sind, und ist eben darum ein um so sicheres Zeichen des Endes. Hier setzt die Kritik der protestantischen Kirchen ein:

S. 92: „Man nennt den Protestantismus eine fortdauernde Reformation, erklärt Christus auf den Kanzeln für einen blosen Menschen, und seine Anbätung für Abgötterey, man erfrecht sich, die Geburt des Sohnes Gottes auf eine lästerliche Art zu erklären, und heißt doch bey dem Allem Evangelisch-Lutherisch und Evangelisch-Reformirt. Man hat Luthers Glaubenssystem längst aus den Hörsäälen und von den Kanzeln verbannt, aber man baut Ihm in Eisleben ein Monument ... Beklagenswürdige Zeitgenossen! hat Euch denn eine achtzehnhundertjährige Erfahrung noch nicht belehrt, daß allein der wahre evangelische Glaube an Jesum Christum und an seine Erlösungs Anstalten, gründlich gesittete und wahrhaft gute Menschen bildet, und daß bloße Vorschriften der Tugend und Moralpredigten noch nie auch nur einen einzigen Menschen gebessert haben?"

Was Jung-Stilling „Zeichen" nennt, nennt Soloviev Symptome". Das zweite der „drei Gespräche" endet damit, daß der Politiker das Bild einer internationalen Welt-Kulturpolitik entwirft, das auf Abschaffung des Krieges als einer archaischen, mit dem Geist der modernen Kultur nicht mehr zu vereinbarenden Einrichtung hinausläuft, und stellt in diesem Zusammenhang den Satz auf: „In jedem Falle ist die Friedenspolitik Maßstab und Symptom des Kulturprozesses." Herr Z., der später das Buch über den Antichrist vorliest und der in dem Gespräch als der Wortführer eben jener eigenartigen christlichen Frömmigkeit auftritt, die so viele Berührungen mit der Frömmigkeit der Erweckungsbewegung hat, greift diesen Satz auf und zitiert eine Wendung aus der Erzählung Turgenievs: „Der Rauch", in der jemand sagt: „Der Fortschritt ist ein Symptom."

Mit diesem Satz beginnt das dritte Gespräch (S. 210).

Herr Z.: „Der Fortschritt ist nämlich ein Symptom."

Der Politiker: „Wovon?"

Herr Z.: „Es ist angenehm, mit klugen Leuten sich zu unterhalten. Gerade auf diese Frage habe ich die Sache zugespitzt. Ich denke, daß der bemerkbare, beschleunigte Fortschritt immer ein Symptom davon ist, daß das Ende bevorsteht."

Hier fällt zum erstenmal der Begriff des Endes, und damit ist das Thema der beiden vorausgehenden Gespräche über die Sittlichkeit des Krieges und die Möglichkeit einer Überwindung des Krieges in einer befriedeten Gemeinschaft der Völker auf dem Boden der Kultur auf die Grundfrage gebracht: Kultur und Reich Gottes.

Herr Z. ist es, der diese Frage von der christlichen Reichs-Gottes-Erwartung her zu lösen versucht. Der Politiker, dem dieses endzeitliche christliche Denken fremd ist, versteht diese Wendung des Gespräches nicht und fragt nochmals: „Das Ende wovon?“

Herr Z.: „Ja, das Ende dessen, wovon unter uns die Rede war. Wir sprachen doch von der Geschichte der Menschheit, und von jenem historischen „Prozesse“, der zweifellos sein Tempo beschleunigt hat, und wie ich überzeugt bin, sich seiner Entscheidung naht.“

Von hier aus wendet sich das Gespräch dem Buch der christlichen Offenbarung zu, in dem die Linien des endzeitlichen Geschehens am eindrucksvollsten vorgezeichnet sind, der Apokalypse, und was am Schluß in der Erzählung vom Antichrist folgt, ist nichts anderes, als der Versuch einer geschichtlichen Einkleidung der Verheißungen der Apokalypse in eine utopische Endgeschichte der europäischen Menschheits- und Kulturentwicklung.

II.

In der Vorbereitung dieser Erzählung tauchen nun eine Reihe von Gedanken über den metaphysischen Grund des geschichtlichen Geschehens auf. Das innerste Problem ist das Problem der Realität des Bösen. Auf dem Grund der Geschichte spielt sich der Kampf des Guten mit dem Bösen ab. In der Deutung dieses Bösen vertritt im Verlauf des Gesprächs die Dame den platonischen, idealistischen Standpunkt: „Das Böse ist ein rein negatives, eine Abwesenheit des Guten, ist keine reale Macht und Kraft an sich.“ Wenn das Gute stärker wird, so wird auch das Böse sofort schwächer, und zu einer richtigen Schlacht kann es zwischen ihnen gar nicht kommen... Es ist also nur dafür Sorge zu tragen, daß das Gute in den Menschen vorherrsche, dann wird das Böse schon ganz von selbst geringer“ (S. 218).

Demgegenüber erweist Herr Z. die Richtigkeit der christlichen Anschauung: Das Böse ist eine reale Geschichtsmacht, die Urtatsache unserer menschlichen Existenz, die durch Christus aufgedeckt wurde. Die Wahrheit, die Christus brachte, hat das Böse und den inneren Zwiespalt und Kampf auf dem Grund der menschlichen und geschichtlichen Existenz gebracht (S. 217): „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen sei, Frieden zu senden, sondern das Schwert.“ „Er kam auf die Erde, um die Wahrheit zu bringen; sie bringt aber, wie das Gute, zuerst das Schwert.“ Herr Z. führt diese Gedanken weiter bis zur Behauptung, daß zunächst in dieser Welt das Böse immer noch so stark ist, daß es das Gute besiegt, und verbindet damit die Widerlegung des Satzes: Widerstehet nicht dem Bösen, in seiner Tolstojschen Auslegung, die vom Fürsten, dem vierten Gesprächspartner, vertreten wird, in Gestalt eines grotesken Gedichtes von A. K. Tolstoj über einem Mann, der diesen Satz in seinem Leben ver-

wirklicht, dabei von einem Schurken ausgeplündert wird, der schließlich Gouverneur, Senator und Staatsrat wird.

Das Böse selbst ist aber nicht bloß eine abstrakte Macht, sondern ein Personenhaftes, der Böse, der Satan, der sich im Verlauf der gesamten Geschichte der Menschheit in immer neuen Formen inkarniert und verhüllt, um am Ende der Geschichte in seinem Sohn, dem Antichrist, in seiner glänzendsten personenhaften Gestalt aufzutreten und die gesamte Macht und Herrschaft über die Welt an sich zu reißen.

Es ist der analoge Versuch einer Wiedervereinigung der christlichen Anschauung vom Bösen als einer konkreten Geschichtsmacht gegenüber der Zersetzung des christlichen Sündenbegriffs durch den Rationalismus und Positivismus seiner Zeit, der sich auch bei Jung-Stilling abspielt. Auch er kämpft verzweifelt gegen die Verharmlosung des Bösen und gegen die Verdeckung des Urgegensatzes auf dem Grund der menschlichen Existenz durch die rationalistische Anschauung vom Bösen als der Abwesenheit des Guten und von der Perfektibilität des Menschen. Auch für ihn ist die Wurzel der menschlichen Geschichte die Auseinandersetzung des Guten und des Bösen, geschaut als der Kampf zweier metaphysischer Gewalten personenhaften Charakters, und zweier metaphysischer Mächte, des Reichs des Lichts und des Reichs der Finsternis. So wird für ihn ebenfalls die ganze Geschichte zur Heilsgeschichte, indem er sie von ihrem transzendenten Ende her als die endzeitliche Verwirklichung des Sieges Christi über den Satan erschaut, der in immer neuen Versuchungen das Reich Gottes zu erschüttern beginnt.

Der Gesamtverlauf dieses Kampfes ist in der Apokalypse beschrieben, die den Schlüssel zum Verständnis der Geschichte überhaupt darstellt.

S. 62: „Die Offenbarung Johannis enthält in erhabenen Sinnbildern die weissagende Geschichte des neuen Bundes vom Ende des ersten Jahrhunderts an bis zum vollen Sieg des Reichs des Lichts über das Reich der Finsternis; die Zeitbestimmungen dieser Geschichte sind räthselhaft und verborgen ... beide Geisterreiche sind während dem ganzen Kampf von Anfang bis zu Ende, mit denen zu ihnen gehörigen Menschen, in einer kräftig mitwürkenden Vereinigung.“

Jung-Stilling hat selbst eine vollständige Darstellung der Heilsgeschichte unter diesem Vorzeichen des Kampfes des Bösen — als einer personenhaften Geschichtsmacht — gegen das Reich Gottes auf folgende Weise versucht:

S. 86: „Aus der ganzen Heiligen Schrift erhellet unwiedersprechlich, daß sich eine gewisse feindselige Macht aus dem Geisterreiche von dem Fall des Menschen im Paradies an bis dereinst an den jüng-

sten Tag alle nur ersinnliche Mühe gegeben habe, noch jetzt gebe und geben werde, um die gesamte Menschheit unter ihre Gewalt zu bringen, folglich die allgemeine Alleinherrschaft über die ganze Erde an sich zu reißen."

Dieser Satz wird nun in einer genauen Epochenteilung der Kirchengeschichte durchgeführt, die über die einzelnen früheren Verfalls- und Erneuerungsepochen hineinführt bis in die Deutung der Gegenwart als der Epoche des letzten und schwersten Abfalls.

Auch hier führt also die ganze heilsgeschichtliche Entwicklung und der ganze Kampf hinaus auf eine letzte Selbstdarstellung des personenhaft Bösen in einer gewaltigen endzeitlichen Figur, dem Herrn der Welt, dem Antichrist, der nach seiner furchtbaren Herrschaft endlich von Christus gestürzt wird.

III.

Das realste und unübersehbarste Zeichen der Herrschaft des Bösen in der Welt — so verläuft die weitere Entwicklung des dritten Gesprächs bei Soloviev — ist der Tod. Die Kraft des Bösen wird durch die Herrschaft des Todes bestätigt, und so einschneidend ist diese Herrschaft in der menschlichen Wirklichkeit, daß es unverständlich ist, wie die Menschen die Existenz des Bösen angesichts des Todes wirklich leugnen können. Durch die Sünde ist der Tod zum Vorzeichen der menschlichen Existenz überhaupt geworden. Das Böse ist so nicht nur eine moralische innere Zersetzung, sondern eine physische leibliche Auflösung und Vernichtung. Es ist in den Grund unseres Seins überhaupt eingefressen und wirkt geistig und leiblich vernichtend.

Von dieser Grunderkenntnis des menschlichen Seins als eines Seins zum Tode aus, wird im weiteren Kritik an der Möglichkeit einer moralischen Überwindung des Bösen geübt. Ein moralischer Sieg des Menschen über das Böse ist deshalb unmöglich, weil er im besten Fall höchstens der geistigen Zersetzung in seinem Herzen entgegenarbeiten kann, aber nicht die physische Zersetzung im leiblichen Tod überwinden kann. Jede Moral scheitert an der Unerbittlichkeit des Todes. Das ist die radikalste und realistischeste Fassung der kirchlichen Erbsündenlehre: der geistige und der leibliche Tod haben die gleichen metaphysischen Wurzeln, und diese gehen zurück auf eine Ursünde und eine Urschuld des Menschen, die eine freie moralische Überwindung und Sühnung durch den Menschen nicht mehr zulassen. So sagt Herr Z. S. 242:

„Welcher Logik zufolge könnten die moralischen Siege des Guten in Sokrates über die moralischen Mikroben der schlimmen Leidenschaften in seiner Brust und über die öffentlichen Mikroben der Volksplätze in Athen so hoch geschätzt werden, wenn sich als die

wahren Sieger die noch schlimmeren, niedrigeren, ja brutalsten Mikroben der physischen Zersetzung erweisen? Hier kann vor äußerstem Pessimismus und vor Verzweiflung keine moralische Schönrederei schützen."

Die Rettung aus dieser Situation kann also nicht von Menschen ausgehen. Hier setzt die Antwort auf die Frage: cur deus homo? ein. Christus hat den Menschen durch seinen Tod und seine Auferstehung die neue Seinsweise gebracht, an der sie in ihm teilhaben können. So steht am Schlusse der geschichtlichen Auseinandersetzung des Guten und Bösen nicht ein innerweltlicher Höhepunkt der Kultur und der Sozialordnung der Menschen dieses Aeons, sondern die neue Seinsweise der Auferstehung der Erlösten im Reiche Gottes. Erst wenn die Menschen eine neue Seinsform erlangt haben, aus deren Wurzel der Tod ausgebrannt ist, erst dann wird die wahre Gemeinschaft des Reiches Gottes möglich sein.

Dieses endzeitliche Ereignis der Auferstehung vollzieht sich schon jetzt seit Christi Auferstehung in der Wiedergeburt. Die Wiedergeburt ist nicht aufgefaßt als moralische Erneuerung des Menschen, ist auch nicht bloß willensmäßig gefaßt als Durchdrungensein von einer neuen heiligen Kraft des Geistes, sondern ist ganz realistisch gefaßt als Hineingerissenwerden in eine neue, unvergängliche Wirklichkeit und Seinsweise, die den Tod nicht mehr kennt.

So antwortet Herr Z. auf die Frage des Politikers: „Wodurch schützen Sie sich aber nun gegen die Verzweiflung (die aus dem unausweichlichen Faktum des leiblichen Todes resultiert)?" (S. 243).

Herr Z.: „Wir haben nur einen Schutz — die wirkliche Auferstehung. Wir wissen, daß der Kampf des Guten mit dem Bösen nicht nur in der Seele und in der menschlichen Gesellschaft geführt wird, sondern tiefer noch — in der physischen Welt. Und hier wissen wir aus der Vergangenheit schon von einem Siege des guten Lebensprinzips — von einer persönlichen Auferstehung. Eines aber harren wir — des zukünftigen Sieges in der gesamten Wiedergeburt aller. Da findet auch das Böse seinen Sinn oder die endgültige Erklärung seines Daseins darin, daß es zum immer größeren und größeren Siege, zur Verwirklichung und zur Verstärkung des Guten dient. Denn wenn der Tod stärker ist als das sterbliche Leben, dann ist die Wiedergeburt zum ewigen Leben stärker als diese beiden. Das Reich Gottes ist die Herrschaft des durch die Wiedergeburt siegenden Lebens — denn in ihm ist das tatsächliche, sich verwirklichende endgültige Gute. Darin liegt die ganze Kraft und die ganze Tat Christi, darin ist seine wirkliche Liebe zu uns und unsere Liebe zu ihm. Alles übrige ist nur — Bedingung, Weg, Schritte. Ohne den Glauben an die wirkliche geschehene Auferstehung des Einen und ohne die Erwartung der künftigen Auf-

erstehung aller kann man nur in schönen Worten von irgendeinem Reiche Gottes reden, in Wirklichkeit ist es dann doch nur noch ein Reich des Todes."

Das ist die tiefste Kritik und zugleich die höchste Überwindung des kulturellen Idealismus und der sozialen Fortschrittsidee mit der Blickrichtung auf ein vollkommenes menschliches Endreich irgendwelcher Art: auch dieses Erdreich der höchsten säkularen Zivilisation und Sozialordnung wird noch unter der Herrschaft des Todes stehen. Diese aber wird allein überwunden in dem, der den Tod in sich überwunden hat und alle in die unvergängliche Seinsweise seines Auferstehungsleibes einfügt, die an ihn glauben.

Das neue Leben selbst ist also nicht eine moralische Tat, nicht ein Verhalten des Menschen, sondern Eingebung, Gnade oder, wie Soloviev sagt: Inspiration, das Einbrechen eines neuschaffenden, wiedergebärenden Transzendenten, das den Menschen in das neue Sein hineinzieht und ihn bereits jetzt in seinem sterblichen Leibe an der unvergänglichen Seinsweise des kommenden Aeons teilhaben läßt.

So ist die Überwindung des Todes des alten Seins das neue Sein der Auferstehung, das mit Christus in der Geschichte unter den Menschen zu existieren begonnen hat. Die Tatsache, auf der alles übrige beruht, ist, wie Herr Z. S. 250 sagt, „der wirkliche Sieg über das Böse durch die wirkliche Auferstehung. Nur dadurch — ich wiederhole es — offenbart sich auch das wirkliche Reich Gottes, und ohne dieses ist es nur ein Reich des Todes und der Sünde und des Schöpfers der Sünde, des Satans. Die Auferstehung — doch diese nicht im abstrakten Sinne, sondern ganz konkret genommen — das ist das Zeugnis des wahren Gottes."

Es ist kein Zweifel, daß diese Gedanken unter dem Einfluß der orthodoxen Frömmigkeit stehen, die seit der Überwindung der Gnosis durch Irenäus und seit der Überwindung des Arianismus durch Athanasius die Auferstehung als das Ende der Erneuerung des Menschen und die Grundlage der Überwindung des Todes verkündet hat und die in dem Osterfest den lebendigsten und innersten Ausdruck ihres Wesens findet. Hier liegt also eine natürliche innere Verbindung mit den besten Traditionen der Frömmigkeit der russischen Orthodoxie vor.

Es ist aber sehr bezeichnend, daß es gerade dieser Punkt ist, an dem die Verkündigung der deutschen Erweckungsbewegung in Rußland eingeschlagen hat. Jung-Stilling selbst hat in bewußtem Gegensatz zu der Untergrabung der Idee der Auferstehung durch die rationalistische Anschauung von der Unsterblichkeit der Seele in seiner Darstellung der Heilsgeschichte und in seiner Anschauung von der Erlösung, die Auferstehung wieder in ihrem realistischen,

geistleiblichen Sinne als wirkliches Hineingeborenwerden in ein neues unvergängliches Sein ohne Tod verstanden. Ebenso ist auch in der Erweckungsbewegung diese neue Erkenntnis des realen Wesens der Auferstehung durchgebrochen, geboren aus einer Erkenntnis des Unvermögens der menschlichen moralischen Leistungen, den Tod und die Sünde zu überwinden. Vgl. B.: Siegesgeschichte, S. 541 ff., 562 ff.

IV.

Die eigentlichen endzeitlichen Ideen über das Kommen des Antichrist sind weder bei Soloviev noch bei Jung-Stilling bloße Rekonstruktionen einer theoretischen Endzeitlehre oder bloße Darstellungen eines kirchlichen Lehrsatzes, sondern sind bei beiden getragen von einem lebendigen, wirklich empfundenen Endzeitbewußtsein, und zwar ist dieses bezeichnenderweise nicht beschränkt auf geschichtliche Ereignisse, sondern auch auf kosmische Geschehnisse im weitesten Sinne. Das entspricht dem radikalen Grundansatz dieses endzeitlichen Denkens: Das Sein dieser Welt ist ein Sein zum Tode, hat seinen Anfang, seine Mitte, sein Ende, durchläuft seine Altersstufe, wie jedes Einzelwesen in diesem auf sein Ende ausgerichtetem All. So treten zu den geschichtlichen Zeichen des Endes die Zeichen in der Natur. Dies ist sehr fein bei Soloviev zum Ausdruck gebracht.

Herr Z. hat durch seine Ideen über das Ende die ganze Gesellschaft, die zum größten Teil den Ideen der christlichen Eschatologie mit Abneigung gegenüberstand, so zu fesseln gewußt, daß er sie nicht nur zugleich für die einzelnen endzeitlichen Verheissungen und Bilder empfänglich macht, sondern sie in eine Stimmung versetzt, in der sie nach ihrem persönlichen Empfinden und ihrer Vorstellungswelt das Wesentliche spüren. Während Herr Z. auf sein Zimmer geht, um das Manuskript der Erzählung vom Antichrist zu holen, erhebt sich die Gesellschaft von ihren Sitzen und spaziert im Garten umher. Dabei kommt es zu folgendem Gespräch (S. 253):

Der Politiker: „Ich weiß nicht, was das ist — entweder trübt sich meines Alters wegen mein Augenlicht, oder in der Natur geht etwas vor. Ich glaube zu bemerken, daß in keiner Jahreszeit und an keinem Orte jetzt mehr diese hellen, ganz durchsichtigen Tage vorkommen, die es früher in jedem Klima gab. Sehen Sie z. B. heute — nicht ein Wölkchen ist da, vom Meere sind wir ziemlich weit entfernt, und dennoch ist es, als wäre etwas Feines, etwas Unbegreifliches über alles gezogen und es kann daher zu keiner vollen Klarheit kommen. Bemerken Sie es, Herr General?"

Der General: „Das nehme ich schon seit vielen Jahren wahr."

Die Dame: „Auch ich habe es seit dem vergangenen Jahre bemerkt, und nicht nur in der Luft, sondern auch in der Seele —

auch hier ist keine volle Klarheit, wie Sie sagen. Es ist eine gewisse Unruhe da und wie das Vorgefühl von etwas Drohendem."

Aus der Stimmung heraus, in der Herr Z. die Gesellschaft versetzt hat, spürt diese jetzt ihrerseits die Veränderung als eine kosmische Wandlung, als ein Altwerden der Welt. Der Politiker spürt nur die Wandlung in der Natur. Die Dame spürt die Wandlung in der Seele. Der Fürst, der als Tolstoijaner und Vertreter des Antichristlichen Christentums gezeichnet wird, merkt nichts von diesen Vorgängen und will sie positivistisch mit dem Alter der beiden Personen und mit dem geschwächten Sehvermögen erklären. Da stellt der Politiker ausdrücklich den Zusammenhang zwischen der menschlichen und der kosmischen Alterserscheinung im saeculum senescens fest:

„Daß wir alt werden, das ist fraglos. Doch unsere Erde wird ja auch nicht jünger, und da fühlt man denn ein beiderseitiges Müdewerden."

Der General findet hierfür bereits die primitiv-gläubige Deutung dieses Alterns der Welt:

„Noch viel richtiger ist aber, daß der Teufel mit seinem Schwanz Nebel über die Gotteswelt hinwedelt. Auch ein Vorzeichen des Antichrist."

Jetzt erst kehrt Herr Z. zurück und bringt das Manuskript, das er vorliest.

Damit ist in einer eigenartigen literarischen Form etwas von der Endzeitbestimmung beschrieben, wie sie sich auch in dem zitternden Endzeitbewußtsein der Erweckungsbewegung, freilich in einer von vornherein viel stärker biblisch gedachten Form vorfindet. Auch dort tritt neben das Achten auf die Zeichen in der Geschichte das Achten auf die Zeichen der Natur, und zwar aus eben demselben Grunde: Die Verwandlung ist eine Verwandlung des Alls, das Ausgebären eines neuen Himmels und einer neuen Erde aus der Vernichtung der alten Welt, als kosmische Begleiterscheinung zu dem Ausgebären einer neuen, unvergänglichen Menschheit aus der alten tödlichen. Das zeigt schon das oben zitierte Wort Jung-Stillings: „Jetzt ist es nöthig und die höchste Pflicht, in der alten verachteten Bibel und Apokalypse nach den Zeichen der Zeit zu forschen, und wer Aufschlüsse darüber bekommt, der soll sie seinen Zeitgenossen mittheilen, damit die Getreuen des Herrn nicht unbereitet erfunden und auch in ihren schweren Leyden durch die nahen frohen Aussichten getröstet werden mögen."

Aus dieser allgemeinen Gleichgestimmtheit der Frömmigkeit heraus ist nun auch die verblüffende Analogie der einzelnen Bilder in der Darstellung des Vollzugs des Endes selbst zu verstehen. Der

Entwurf Solovievs, wie er in der „Schrift über den Antichrist“ aufgezeichnet ist, sei hier vorangestellt.

V.

Ein Grundgedanke ist es, der die ganze Endzeitdarstellung Solovievs erst verständlich macht und in den das Wesen seiner Kritik der sozialen und kulturellen Fortschrittsidee seiner Zeit begründet liegt: Der Böse verwirklicht sich nicht direkt und als offenbar Böser, sondern in der Verhüllung des Großen, Glänzenden, Guten, des Erfolgs. Die geschichtliche Inkarnation des Bösen geschieht in der Form des Inkognito in der glänzendsten, anziehendsten und genialsten Gestalt. Der General gibt dem einen schlichten Ausdruck, wenn er sagt: „Nun freilich, der Teufel wäre kein rechter Teufel, wenn er offenes Spiel spielen wollte.“

Diese Selbstverhüllung des Satans als Erfüller der erhabensten Träume der Menschheit kommt in ihrer dämonischen Weise zum Vorschein in der gewaltigsten endzeitlichen Figur seiner Selbstdarstellung — im Antichrist.

Der Antichrist tritt auf als Herr der vereinigten Staaten von Europa (S. 259), die nach der Verwüstung Europas durch die Mongolen und nach einer gemeinsamen Besiegung dieses Feindes sich zu einer politischen Einheit zusammenschließen. Er ist die anziehendste, strahlendste und imposanteste Figur seiner Zeit. Aus dem kleinen Kreis der Frommen hervorgegangen, der innerhalb der allgemeinen positivistischen Wendung der Kulturentwicklung noch übrig geblieben war, war er bereits in seiner Jugend, dank seiner großen und genialen Fähigkeiten schon weit und breit berühmt als großer Denker, als Schriftsteller und sozialer Arbeiter. Im Verlauf seiner geistigen Entwicklung kommt in ihm sein antichristliches Wesen zum Durchbruch in einem Fall, in dem sich der Urfall Satans wiederholt. Er glaubt zwar an Gott, „jedoch im Grunde seiner Seele gab er unwillkürlich und ohne sich darüber Rechenschaft abzulegen, sich selber den Vorzug vor Gott.“ Aus der Gottesliebe erwächst ihm die Selbstliebe in ihrer dämonischesten Form: „Er hält sich nächst Gott für den ersten, für den in seiner Art einigen Sohn Gottes.“ So wird sein hoher Geist durch die Selbstliebe verdunkelt. Trotzdem gewinnt sein Auftreten nicht die Form der Anmaßung: „Abgesehen von seiner ganz besonderen Genialität, seiner Schönheit und seinem Edelsinn, schien die ungeheure Selbstliebe dieses großen Spiritualisten, Asketen und Menschenfreundes noch durch die höchste Enthaltsamkeit, Uneigennützigkeit und Werktätigkeit wie Nächstenliebe genügend gerechtfertigt.“

So tritt also der Antichrist auf als der geniale, soziale und politische Führer, der die Menschheit in ein Reich der höchsten sozialen

und politischen Ordnung und des Friedens zusammenführt. Er findet die Selbstdeutung seiner Person in einer Abgrenzung gegenüber dem erstgeborenen Sohn Gottes, indem er sich selbst als den eigentlichen endzeitlichen Erfüller dessen ausgibt, was jener gewollt und verkündigt hatte. „Christus brachte das Schwert — ich bringe den Frieden. Er bedrohte die Erde mit dem schrecklichen jüngsten Gerichte — der letzte Richter aber werde ich sein, und mein Gericht wird nicht nur ein Gericht der Wahrheit, sondern ein Gericht der Gnade sein."

In seinem dreiunddreißigsten Lebensjahre — die Daten des Lebens Christi wiederholen sich im Leben des Antichrist — bricht dieses dämonische Selbstbewußtsein zu seiner letzten satanischen Form durch. Der Gedanke, Christus könnte doch der wahre, der Erste und Letzte sein, bringt ihn zur Verzweiflung, in seiner Seele entsteht ein brennendes Gefühl des Neides und ein wilder atemraubender Haß. „Ich! Ich! und nicht er! Er lebt nicht — nein — und er wird nicht leben!" Die Erscheinung Christi selbst, die ihm im Augenblick des Höhepunktes seiner Raserei entgegentritt, treibt ihn zum Selbstmord, aber der Satan fängt ihn auf, wie er sich in den Abgrund stürzt. Durch ihn erfährt er seine eigentliche Berufung zum Antichrist, von ihm empfängt er seine Kraft und seinen Auftrag: „Ich habe keinen andern Sohn als dich." „Du bist der einzige und mir ebenbürtig. Ich liebe dich, und nichts verlange ich von dir... T u e d e i n W e r k i n d e i n e m N a m e n u n d n i c h t i n d e m m e i n e n!"

Von diesem Tage an beginnt seine glänzendste Wirksamkeit. Er schreibt, von dem neuen Geiste inspiriert, sein berühmtes Werk: „Der offene Weg zum Weltfrieden und zur Wohlfahrt." In diesem Werk „vereinigen sich eine edle Ehrerbietung vor den Überlieferungen und Symbolen des Altertums mit einem weitgehenden und kühnen Radikalismus sozial-politischer Forderungen und Hinweise, eine unbegrenzte Freiheit des Gedankens mit dem tiefsten Verständnis alles Mystischen, ein unbedingter Individualismus mit einer glühenden Hingabe an das allgemeine Wohl, der höchste Idealismus der leitenden Prinzipien mit einer vollen Bestimmtheit und Lebendigkeit praktischer Entschließungen. Und das alles wird mit einer solchen genialen Kunst miteinander vereinigt und verbunden sein, daß es jedem einseitigen Denker oder Praktiker ein leichtes sein wird, das Ganze von einem besonderen persönlichen Gesichtspunkte aus zu übersehen und anzunehmen, ohne daß er deshalb der Wahrheit selbst etwas zu opfern braucht."

Der Erfolg des Werkes ist ein ungeheurer. Nach seinem Erscheinen findet in Berlin eine internationale konstituierende Versammlung des europäischen Staatenbundes statt. Diese Versamm-

lung wählt den Verfasser des „Offenen Weges“ zu ihrem Präsidenten, der „in allem Glanze seiner übermenschlichen Schönheit und jugendlichen Kraft“ auftritt und in einer begeisterten Rede sein Universalprogramm auseinandersetzt. Damit beginnt seine Laufbahn als Herr der Welt, der er von Anfang an ein messianisches Gepräge gibt: „Völker der Erde! Meinen Frieden geb ich euch!“ beginnt seine Rede. „Völker der Erde! Die Gelübde sind erfüllt, der ewige Weltenfriede ist gesichert... Von heute ab wird es kein Staat wagen, Krieg zu sagen, wenn ich Frieden sage. Völker der Erde — der Friede sei mit euch!“ schließt sie.

Zugleich beginnt er mit der Herstellung einer befriedigenden Sozialordnung. In seinen Händen befinden sich die Finanzen der ganzen Welt: Er führt eine Reform durch, die den Wünschen der Armen entspricht, ohne die Reichen allzu fühlbar zu treffen und schafft die sozialen Gegensätze und die Klassenkriege ab. Er betätigt sich human nach jeder Richtung.

Das ist der Antichrist — der Herr der Welt, der den irdischen Frieden, das irdische Glück, die Vollendung der innerweltlichen Ordnung in einem Endreich der befriedeten Kultur heraufführt.

Nach dieser äußeren sozialen und politischen Befriedung beginnt die letzte Wendung zum wahren Antichristentum. Zu dem Herrn der Welt tritt ein großer Prophet, ein genialer Magier namens Apollonius, der in sich auf wunderbare Weise die Beherrschung der letzten Ergebnisse und Anwendung der westlichen wissenschaftlichen Technik mit der Kenntnis alles dessen vereinigt, was die traditionelle Mystik des Ostens an wirklich Solidem und Bedeutendem enthält. Er ist es, der die göttliche Verehrung des Weltkaisers durchzusetzen beginnt, der ihm seine Verehrung als dem wahren Sohn Gottes darbringt und Weissagungen entdeckt, die das Wesen des Kaisers als des letzten Erlösers und Erretters der Welt bezeugen. Aber erst langsam verwirklicht sich die letzte und höchste Forderung des Herrn der Welt — die Herrschaft über die Geister und Herzen der Menschen. Die kaiserliche Residenz wird von Rom nach Jerusalem verlegt. Die christliche Tradition wird äußerlich nicht angetastet, aber auf der Stelle des alten Salomonischen Tempels wird ein ungeheurer Bau aufgeführt, der außer den beiden Moscheen den Kaisertempel der Vereinigungen aller Kulturhandlungen und zwei prächtige kaiserliche Paläste mit Bibliotheken, Museen und besondere Räumlichkeiten für magische Experimente und Übungen enthält.

In diesem Tempel, auf der Stätte des alten Tempels, erfolgt die letzte und höchste Tat des Antichrist: Er beruft eine allgemeine Kirchenversammlung ein, um die christliche Kirche für sich zu gewinnen und ihr höchster Schirmherr zu werden. Ein Teil der

Kirche ist bereits von seiner Genialität und seinen sozialen und kulturellen Leistungen hingerissen. Die theologische Fakultät Tübingen hat ihm den Ehrendoktortitel der Theologie verliehen. Der Antichrist ist D. theol. Die allgemeine Kirchenversammlung findet im Riesentempel der Einheit aller Konfessionen statt. Die Eröffnung trägt einen völlig weltlichen Charakter. Beim Eintritt des Kaisers mit dem großen Magier zur Seite spielt das Orchester den Marsch der einigen Menschheit, die internationale Kaiserhymne. Dann hält der Kaiser seine Eröffnungsrede, in der er zunächst die Einigung aller Konfessionen proklamiert und seinem Willen der Berücksichtigung aller berechtigten geschichtlichen Ansprüche der einzelnen Konfessionen zum Ausdruck bringt. Die Katholiken gewinnt er durch Wiedereinsetzung des Papstes in Rom und durch die Ausstattung mit allen früheren Rechten und Privilegien dieses Amtes und Lehrstuhles, unter Betonung, daß diese Privilegien dem Papsttum ursprünglich von seinem Vorgänger, dem Kaiser Konstantin, verliehen wurden. Die Orthodoxen gewinnt er durch das Gründungsdekret eines christlichen archäologischen Weltmuseums in Konstantinopel für Sammlung, Studium und Erhaltung von Denkwürdigkeiten kirchlicher Altertümer, vorzugsweise solcher des Ostens. Die Protestanten zieht er zu sich — in Erinnerung an seinen theologischen Ehrendoktor und an sein Jugendwerk über Bibelforschung — durch ein Gründungsdekret für ein Weltinstitut für freie Forschung der Schrift nach allen möglichen Gesichtspunkten und Richtungen, sowie für das Studium aller Hilfswissenschaften, mit einem Jahresbudget von anderthalb Millionen Mark.

Ein kleiner Rest jeder Konfession widersteht diesen Versuchungen: die kleine Gruppe der Katholiken, die sich um ihren Papst Petrus II. schart, ein Häuflein von Orthodoxen, die zu ihrem Presbyter Johannes flüchten, ein Trüpplein Protestanten, die sich um ihren Führer, den Theologieprofessor Ernst Pauli zusammenschließen. Johannes tritt vor und verlangt vom Kaiser ein Bekenntnis zu Jesus Christus, dem im Fleisch geborenen, Auferstandenen und Wiederkommenden.

Dies ist die Sekunde der Entscheidung. Johannes starrt in das Gesicht des schweigenden Kaisers und schaut in ihnen die Züge des wahren Antichrist. Die magischen Künste des Apollonius lassen ihn wie tot zusammenbrechen in der Sekunde, in der er den Kaiser öffentlich als Antichrist bezeichnet. Auch Petrus II., der dem Beschluß des Konzils, den souveränen Kaiser von Rom und der ganzen Erde als seinen obersten Führer und Herrn anzuerkennen, widerspricht, wird durch Apollonius vernichtet. Ernst Pauli spricht als das letzte lebende Haupt des christlichen Häufleins den Bannfluch über die große Versammlung aus, zieht mit dem Rest der Gemeinde

in die Wüste, um dort das unfehlbare Kommen des wahren Herrschers der Welt, Jesus Christus, zu erwarten.

Im Kronsaal von Jerusalem wird inzwischen Apollonius, der Magier, als Nachfolger des getöteten Petrus II. ernannt. Der Kaiser selbst versteht es, in klugen und sanften Worten die beiden übrigen Konfessionen zur Beilegung des Kirchenzwistes zu bewegen. So wird der Zauberer zum Papst der vereinigten Kirchen. Schon regt sich die Unterwelt. Die Dämonen in der Höhle unter dem Tempel, dem Eingang zur Unterwelt, drängen zur Befreiung, aber der Zauberer versteht sie noch durch geheimnisvolle Formeln zu bannen. Unerhörte Festlichkeiten und Kundgebungen beschließen das Werk der letzten Einigung der Welt.

Inzwischen erwachen Petrus und Johannes aus dem magischen Tode, ziehen hinaus zu ihrer Gemeinde in die Wüste. Dort beugen sich Johannes und Pauli vor Petrus und anerkennen ihn als den, der berufen ist, zuletzt die Schafe Christi zu weiden. So vollzieht sich in der Einöde die endzeitliche Einigung der wahren, kleinen Gemeinde der Erwählten. Aus dem Dunkel der Nacht tritt eine himmlische Erscheinung, das Weib mit der Sonne bekleidet, mit dem Mond unter ihren Füßen, das Bild der himmlischen Kirche.

Das ganze Geschehen in Jerusalem treibt seiner letzten Hybris zu. Der Erfolg des Kaisers und seines Magiers ist überwältigend. Der neue Papst verführt vollends alle anderen, oberflächlichen Christen, die noch nicht den Antichrist erkannt haben, und eröffnet einen satanischen spiritistischen Kult. „Er erklärte, daß er durch die Macht seiner Schlüssel die Tür, die das Erdenleben von der transzendentalen Welt trenne, geöffnet habe und in Wahrheit wurde die Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten und auch der Menschen mit den Dämonen eine allgemeine Erscheinung, und es entstanden neue unerhörte Arten mystischer Unzucht, Dämonolatrie.“ So verkehrt sich die Weltreligion, die sich als Erfüllung der christlichen Offenbarung ausgibt, in den wahren Satanismus.

VI.

Betrachtet man diese Züge des Antichrists und der Endzeit, so entsprechen die meisten — abgesehen natürlich von ihrer utopischen Einkleidung — den Zügen der Endzeit, wie sie in den neutestamentlichen Schriften und den alttestamentlichen Endzeitverheißungen vorgezeichnet sind. Insofern ist auch eine natürliche innere Berührung zwischen der Eschatologie Solovievs und den Endzeiterwartungen der Erweckungsbewegung vorhanden.

Entscheidend ist aber, daß diese Endzeiterwartungen der Erweckungsbewegung nicht literarische Reproduktionen sind, sondern einem konkreten Geschichtsbewußtsein entspringen, das durch die Ereignisse der französischen Revolution bestimmt ist.

Jung-Stilling tritt zwar einer Deutung der französischen Revolution als der sichtbaren Verwirklichung des Antichrist entgegen, wendet sich überhaupt gegen eine Identifizierung einer zeitgenössischen Figur mit dem Antichrist, aber nicht aus politischen Bedenken, sondern weil er als Theologe und Prophet sieht, daß zwar viele Zeichen des nahen Endes jetzt schon vorhanden sind, daß aber noch nicht alle Zeichen erfüllt sind und daß der eigentliche Antichrist noch nicht da ist. Vielmehr ist das satanische Ende der Geschichte erst ein Ereignis der nahen Zukunft, und seine Prophezeihungen haben den Sinn, seine Zeitgenossen auf diese Endereignisse vorzubereiten. So heißt es nach der Beschreibung der drei Kennzeichen des Antichrist S. 99:

„So lang wir diese drey Kennzeichen bey einem Regenten nicht beysammen finden, so lang ist auch der Mensch der Sünden nicht offenbart, und es ist eine sehr schwere Sünde, einen Fürsten für diesen gräulichen Menschen zu halten, wenn ers nicht würklich ist. Wie fein, wie versteckt und wie schlangenartig übrigens dieser Sohn des Verderbens auftreten, wie er als ein großes Genie erscheinen und inwiefern er alles oben von ihm Gesagte gröber oder feiner, öffentlicher oder versteckter ausführen wird, das wird die Erfahrung lehren." „Freunde! Es sind nicht viele Jahre mehr bis dahin, wo ihn jeder wahre Christ, wenn er sich anders mit dem Geist der Weissagung vertraut gemacht hat, bald genug erkennen lernen wird."

Ähnlich heißt es S. 185: „Kein König, kein Kaiser, kein Regent sey Euch der Mensch der Sünden; kein Ort, keine Stadt sey Euch dies geistliche Sodom und Egypten, bis man Euch Euren Heyland nehmen und Euch zum Mahlzeichen an Stirn und Hand zwingen will. Dann ists auch noch früh gnug."

Der Antichrist selbst ist wie bei Soloviev als universaler Herrscher der Welt gezeichnet. Er wird „ein König, ein großer Regent seyn, welcher unumschränkt regiert" (S. 95). Wie bei Soloviev wird dieser Weltherrscher nicht als offener Gottesfeind, sondern als „großes Genie" (99)[3] auftreten. Das Vorzeichen seiner Herrschaft ist

[3] Vgl. Siegesgesch., S. 483 und 490, wo der Antichrist als „das große Genie" bezeichnet wird. Auch das Motiv des Kongresses findet sich dort, S. 490: „Wenn also die zehn Mächte einen Kongreß, eine Zusammenkunft veranstalteten, auf welchem sie innerhalb acht Tagen dem großen Genie, welches dann auf dem Schauplatz erscheint, die Oberherrschaft antrügen, den außerordentlichen Mann gleichsam zum Kaiser machten, so wäre diese Weissagung pünktlich erfüllt." Die Mächte einigen sich dann, vom gleichen widerchristlichen Geist beseelt. „So wird es ihnen dann auch leicht seyn, in acht Tagen auf ihrem Kongreß einig zu werden, und ihre Macht und Gewalt jenem Kraftgenie zu übertragen. Dann wird erst recht das Thier in aller seiner Abgrundskraft da stehen ... jetzt ist ihm die Erringung der Universalherrschaft über die ganze Menschheit eine leichte Sache."

ebenfalls wie bei Soloviev die absolute Selbstbehauptung gegen Gott, der höchste Grad des Abfalls und der Empörung, die Vergottung des einen Ich bis zum höchsten Grad der wiedergöttlichen superbia. „Er wird tun, was er will" (S. 96; vgl. Siegesgesch., S. 377 u. 481 ff.).

Das Wesen dieser Macht ist — auch hierin berührt er sich mit Soloviev — nicht nur die universale politische Weltherrschaft, das Weltkaisertum, sondern auch die Usurpation der höchsten geistlichen Gewalt auf Erden (S. 94). „Um dies alles ungehindert ausüben zu können, wird er auch die höchste geistliche Gewalt an sich ziehen und mit seiner weltlichen Macht verbinden."

Und wie sich der Antichrist bei Soloviev einen Tempel in Jerusalem baut, in dem er sich von allen Nationen und Konfessionen verehren läßt, so sagt auch Jung-Stilling von dem Menschen der Sünde: „Er wird sich in den Tempel Gottes setzen und die allgemeine Herrschaft über die gesamte Menschheit theils durch Gewalt und theils durch Politick zu erringen suchen" (daselbst).

Schließlich: Wie bei Soloviev der Antichrist diese geistliche Herrschaft dadurch erreicht, daß er sich selbst als Schirmherr der Konfessionen ausruft und sich von ihnen allen verehren läßt, so beschreibt auch die Prophetie Jung-Stillings den Antichrist als den, der sich zum Gott der Welt ausrufen läßt.

Freilich ist dieses Gottseinwollen von dem spezifischen Grundgedanken der Zeitkritik Jung-Stillings aus beschrieben: Für ihn stellt sich der Antichrist in seiner Zeit dar in Form der Aufklärung. So trägt auch für ihn das Reich des Antichrist die Züge der selbstherrlichen und sich selbst vergöttlichenden Vernunft. Die Religion, die der Antichrist einführt, wird darin bestehen, daß er „die Vernunft für das höchste Wesen erklären wird und seine eigene Vernunft wird sein Gott seyn, den auch alle in ihm anbeten und verehren sollen." Hier wird wieder deutlich, wie stark das Bild des Antichrist durch die französische Revolution geformt ist. Aber auch hierin besteht eine innere Berührung mit Soloviev: Bekämpft doch auch dieser in dem Kulturpositivismus und der sozialen Fortschrittsidee seiner Zeit die Weiterentwicklung des westlichen Rationalismus und der westlichen Fortschrittsidee, wie sie ein Jahrhundert früher Jung-Stilling bekämpfte.

Auch was Soloviev in der Beschreibung der Religion des Antichrist andeutet, ist bereits bei Jung-Stilling vorgezeichnet. Bei Soloviev entwickelt sich der Antichrist von dem Verächter Christi zum Hasser Christi, von dem, der die christliche Offenbarung als Wegbereitung und Christus selbst als Vorläufer seiner eigenen Tätigkeit ausgibt, zu dem, der von einer Woge des grimmigsten Hasses gegen Christus verschlungen wird und der sich dem Satan hingibt, von

dem Spiritualen, der sich zum Freigeist mit aller Satanischen Schönheit des Genies und der Vernunft wandelt und der mit den christlichen Konfessionen ein Spiel der höchsten Ironie treibt. Bei Jung-Stilling ist dies leise angedeutet, wenn er vom Antichrist schreibt (S. 92): „Er selbst wird gar keine Religion haben, sondern ein vollkommener Naturalist, Atheist und Freygeist seyn."

Lediglich in einem Punkt zeigt sich ein einschneidender charakteristischer Unterschied in der Deutung des Antichrist, der aus der verschiedenen geschichtlichen Situation und aus der verschiedenen Aufgabe der prophetischen Wirksamkeit der beiden entspringt: Bei Soloviev, dem Feind des westlichen Positivismus und des westlichen Fortschritts ist der Staat des Antichrist ein sozialistisch orientierter Kulturstaat mit einer Kulturreligion. Bei Jung-Stilling, der den erwachenden Militarismus Frankreichs vor Augen hat, ist das Reich des Antichrist ein militaristischer Staat, und seine Religion eine militaristische. Und wie der Antichrist nach Soloviev einen Tempel vereinigter Kulturhandlungen erhält, und einen Kultus des Fortschritts gründet, so wird der Antichrist nach Jung-Stilling eine Art von äußerem Kultus oder Gottesdienst einführen, „der aber militärisch seyn muß. Denn der Gott der Vestungen, Mäusim, wird der Götze seyn, den er anbätet: denn er wird ein Krieger von Profession seyn, weil er sich durch Gewalt schützen und durch Gewalt sich alles unterwerfen will. Darum wird in seinen Augen nichts einigen Werth haben, als ein guter Soldat und diesen wird er bereichern" (S. 96).

Die Kehrseite dieser Aufrichtung einer Religion und eines Kultus der Selbstvergötterung des Übermenschen ist die Verfolgung der christlichen Kirche (S. 96).

„Die Religion seiner Väter, also die christliche, wird er verlassen, sich öffentlich gegen sie erklären, gegen die Verehrung Gottes und Christi wird er giftige und feindseelige Verordnungen ergehen lassen, die christlichen Gottesverehrungen verbieten und die wahren Christen grimmig verfolgen." Entstehen wird (S. 199) „eine Religionslehre, welche zu bluten gebeut, wenn man sie nicht annimmt, und dieses wird besonders die Länder treffen, in welchen das mehreste Christenblut vergossen worden ist — wahrscheinlich wird diese Weissagung dann erfüllet werden, wenn sich der Mensch der Sünden offenbart und seine Unreligion den Völkern aufdringen will."

Aber auch diese antichristliche Tätigkeit vollendet sich nicht in einer direkten Aktion, sondern durch Mitwirkung einer zweiten endzeitlichen Figur, durch die Tätigkeit des falschen Propheten. So wie nach Soloviev in seiner Hand die Werbung für den Kultus des Antichristen und die geistige Stützung der Universal-

herrschaft des Antichristen liegt, so heißt es bei Jung-Stilling in der Beschreibung der drei Merkmale des Antichrist (S. 97):

„Das erste Kennzeichen ist das Thier aus der Erden, der falsche Prophet, der die, durch den Abfall vorbereitete, arme betrogene Menschen dem Menschen der Sünden zu huldigen beredet, und wegen seiner großen Talente und durch seine glänzende und verführerische Taten und Politick einen unbeschreiblich großen Beyfall findet, so daß ganze Schaaren dem Teufelsmenschen huldigen werden... Daß dieses Thier aus der Erde auch ein Regent, und zwar ein geistlicher sein wird — (bei Soloviev wird er ja Papst der vereinigten christlichen Konfessionen) — ist wahrscheinlich, weil er als ein Prophet auftritt. Wer und wo dieser Adjutant des Satans seyn werde, das wird uns die Zukunft lehren. Bis dahin wollen wir nichts errathen — gnug — wir wissen, woran wir ihn erkennen können."

Derselbe falsche Prophet wird später (S. 173) so beschrieben: „Der größte Theil der Christenheit wird in den letzten Zeiten von Christo abfallen — dann wird ein vielbedeutender Monarch entstehen, der sich laut und öffentlich gegen Christum, seine Religion und wahre Verehrer erklären und sie mit List und Gewalt zu vertilgen suchen wird. Dieser wird nun einen großen und mächtigen Mann zum Gehülfen haben, der der allerfeinsten abgrundsmäßigen Politick und mit allen Künsten der falschen Philosophie und Aufklärung ausgerüstet vermittelst seiner Helfershelfer zu verführen und jenem Monarchen anzuwerben suchen wird.. Und wer sich nicht dazu versteht, der wird auf die schrecklichste Weise verfolgt und mißhandelt werden."

Der Abfall der Menschheit zum Antichrist und seiner Religion ist aber kein unerwarteter, sondern er ist bereits durch die allgemeine geistige Entwicklung vorbereitet. Hier setzt die kritische Erkenntnis Solovievs ein, daß die geistige Entwicklung seiner Zeit letzthin auf eine völlige Zersetzung des christlichen Glaubens hinausläuft: die positivistische Wissenschaft verliert sich in massenhafte Untersuchungen und Einzelentdeckungen auf dem Gebiete der Psychologie und Physiologie und wird dadurch nur komplizierter und verworrener, ohne in Zukunft einer Lösung näher zu kommen. Auf der andern Seite entwächst die Menschheit der kindlichen Fähigkeit, naiv und kritiklos zu glauben.

„Solche Begriffe, wie: Gott hat die Welt aus dem Nichts erschaffen usf. werden auch in den Kleinkinderschulen nicht mehr gelehrt." „Die große Masse der denkenden Menschen" wird „ganz ungläubig sein" (S. 260).

So ist also das Ende des Verfalls der Indifferentismus und der

Unglaube, der die Menschen für die Unterwerfung unter die blendende Herrschaft des Antichrist fähig macht. Dementsprechend ist auch das Urteil der abgefallenen Christen. Während einige wenige gottesfürchtige Leute an der Gestalt des Weltkaisers irre werden, weil er in seinen Schriften „nicht ein einzigesmal Christum erwähnt", sagt die Mehrzahl der durch seine Kulturtaten und sozialen Leistungen faszinierten Christen: „Gottlob, daß es so ist" (S. 267). „Wenn der Inhalt des Buches vom wahren christlichen Geiste tätiger Liebe und einer alles umfassenden Güte durchdrungen ist" — gemeint ist der „Offene Weg" — „was wollt ihr da noch mehr?"

So ist also der Fortschritt der Kultur und Wissenschaft die Vernichtung des christlichen Glaubens. Der höchste Träger und Verwirklicher der irdischen Kultur — ein tief religiöser Mensch — ist der Antichrist selbst, in dem die glanzvollsten Kulturleistungen des menschlichen Geistes ihre genialste Verwirklichung erfahren.

Dazu tritt noch bei Soloviev ein besonderer Zug, der bei Jung-Stilling in dieser Weise geschichtlich noch nicht denkbar ist — die Entdeckung der dämonischen Seite der Technik. Apollonius, der große Verführer, ist zugleich der geniale Handhaber der technischen Erfindungen und der schwarzen Magie. Er benutzt die fortschrittlichen Erfindungen des menschlichen Geistes, um die Herrschaft des Antichrist auf Erden auszubreiten und die Menschheit durch seine erstaunlichen technischen Leistungen zu bezaubern und zu verführen. Er beherrscht die Kräfte der Elektrizität, kann mit seinem Willen die atmosphärische Elektrizität anziehen und lenken, benutzt aber letzthin diese Künste dazu, die Kirche Christi und ihre Häupter zu zerschmettern, wie dies bei der Enthüllung des Antichristcharakters des Kaisers auf dem großen Weltkonzil in Jerusalem durch die Minorität der Kirche der Fall ist.

Eine aus seiner geschichtlichen Perspektive heraus analoge Begründung der geschichtlichen Grundlagen eines Sieges des Antichrist hatte schon Jung-Stilling gegeben, und zwar in Gestalt einer Kritik der Aufklärung und der rationalistischen Fortschrittsidee seiner Zeit. Er sieht auf dem Grund dieser Woge der Aufklärung die Vernichtung des christlichen Menschenbildes und die Bereitung einer Menschheit, die der satanischen Verkehrung des Gottesbildes im Menschen und dem Triumph des widergöttlichen Menschen der Sünde den Weg bereitet.

Deutlicher als Soloviev bezeichnet er die eigentliche Wurzel der Zersetzung: die Verschleierung und allmähliche Bagatellisierung der Erkenntnis vom Wesen der Sünde auf dem Grund der menschlichen Existenz, welche die selbstwillige Sicherheit des Menschen und seine widergöttliche Selbstbehauptung unterstützen und so einem

völligen Indifferentismus, Atheismus und rein innerweltlichen Positivismus den Weg bereiten. So schreibt er (S. 189):

„Der Erfolg dieser Methode ist sehr natürlich. Wenn der Mensch nichts mehr von dem grundverdorbenen Zustand hört, in den er durch den Fall unserer ersten Eltern gerathen ist, .. wenn er öffentlich gelehrt wird, er sey noch so, wie er aus der Hand des Schöpfers gekommen sey, .. daher sey es auch mit den Höllenstrafen so streng nicht usw., so muß nothwendig eine innere Beruhigung und Sicherheit.. mit sich selbst entstehen; nun kommt aber noch hinzu, daß man den armen, verführten Menschen dieses Leben zum ersten Zweck ihres Daseins macht und daß auch hier schon der sinnliche — freylich durch Vernunft geleitete — Genuß nicht bloß erlaubt, sondern Pflicht sey . . . und was ist nun der Erfolg? — kein anderer, als gänzlicher Verlust aller religiösen Tugenden."

„Diese ungeheuren Ausartungen .. sind alle ganz natürliche Folgen der Aufklärung und (Gott verzeihe mir den Ausdruck, den sie gebrauchen) gereinigter oder reiner Christus-Religion, die sie nun im achtzehnten Jahrhundert glauben gefunden zu haben. Daß nun aus dieser Gemüthsstellung allmählich und häufig Naturalismus, Determinismus, Fatalismus und Atheismus entstehen müssen, das ist natürlich und häufig erfahrene Wahrheit" (S. 191).

Durch die neue Aufklärung wird zugleich mit dem Bewußtsein der Sünde auch der Gedanke des Gerichts verschleiert und beseitigt und die ganze Idee von der Wiederkunft und von einem Friedensreich Christi auf Erden „wird als eine schwärmerische Grille verspottet und aus dem Lehrsystem verbannt, so daß die allgemeine, höchst gefährliche Sicherheit gränzenlos steigt und auch leicht wahre Christen dadurch verleitet und eingeschläfert werden können" (S. 35).

So ist es gerade die Aufklärung, der Fortschritt und der Positivismus, welche dem Antichrist den Weg bereiten. In ihnen „fängt der Feind des menschlichen Geschlechts an, durch eine falsche Vernunftweisheit die Christenheit zum Abfall zu verleiten, und so dem Thier aus dem Abgrund, das ist der letzten menschlichen feindseligen Macht, den Weg zur allgemeinen Herrschaft zu bahnen". Denn in ihr (S. 90) „nimmt Satan die abgrundmäßige Politik an, durch eben diese Aufklärung und Vernunft-Weisheit, denen die Menschheit so viel zu verdanken hat, und worauf sie so stolz ist, Christum und seine Religion zu stürzen." In ihr „tritt die alte Schlange wieder zu der Eva Vernunft" und bringt sie zu Fall, und eben dieser Abfall ist „das merkwürdige Zeichen der Zeit, das uns besonders angeht". Diese Aufklärung macht die Menschen in einer allmählichen Geschichtsentwicklung zu gefügigen Dienern dessen, in dessen Herzen

alle wahre Religion erloschen ist und der ein vollkommener Naturalist, Atheist und Freygeist sein wird, die Vernunft für das höchste Wesen erklären wird, und „seine eigene Vernunft wird sein Gott seyn, den auch Alle in ihm anbeten und verehren sollen" (S. 96).

Auch die Kirche vermag sich nicht dieser Entwicklung zu entziehen und es wird so weit kommen, daß die abgefallene Kirche selber zur Verfolgung der wahren Christen sich hinreißen läßt, die sie auf Grund ihres eigenen inneren Abfalls nicht mehr versteht. (S. 154): „So wie sich die Aufklärung und der Fortschritt in der Cultur immer mehr und mehr verfeinert und immer vernünftiger zu werden scheint, so entfernt sich die Vernunft auch immer mehr von dem wahren Sinn des Evangelii ... Der Erfolg von diesem allem kann nun kein anderer seyn, als daß sich der aufgeklärte Theil der Christenheit immer weiter vom wahren innwendigen praktischen Christentum entfernt — und ebenso werden auch die wahren Christen in allen Partheyen immer verächtlicher — nach und nach wird man sie immer unerträglicher finden, man wird sie als unverbesserliche Menschen mit Ungeduld betrachten und sie hassen, drücken und verfolgen."

Die christliche Kirche der Endzeit selbst ist bei Soloviev wie bei Jung-Stilling durch ein Doppeltes charakterisiert.

Einmal führt die Aufrichtung der Herrschaft und Religion des Antichrist zur Ausscheidung der wahren christlichen Gemeinde und zu ihrer Verfolgung. Was bei Soloviev in der Versammlung der Konfessionen im Tempel zu Jerusalem in einzigartiger Eindrücklichkeit beschrieben ist, das zeichnet Jung-Stilling in den Bildern der Apokalypse: die wenigen, die dem Antichrist die Anerkennung verweigern, sind die wenigen, die nicht das Zeichen des Thieres tragen. Von diesen heißt es S. 96:

„Das zweyte Kennzeichen ist das Mahlzeichen des Thieres an Stirn und Hand.. Wer nun dieses Zeichen nicht annimmt, der verliert seine ganze bürgerliche Existenz und Freyheit, und ist ein Gegenstand der grimmigsten Verfolgung, wer es aber annimmt, und wenn es auch bloß aus Furcht wäre, der ist schlechterdings und unvermeidlich zur schrecklichsten Verdammnis, zum Feuersee verurtheilt. Dies ist nun der schwerste Zeitpunkt für die Menschheit, von Anfang der Welt bis an ihr Ende, wer aber auch da aushält, und treu bleibt, der wird auch den herrlichsten Lohn seiner Treue nicht übersehen, sich nicht groß genug vorstellen können."

Gerade dieser Punkt, der Verlust der bürgerlichen Freiheit, des Berufs und des Gewerbes, der den Christen betrifft, der sich das Abzeichen des Tieres zu tragen weigert, ist bei Jung-Stilling besonders deutlich herausgearbeitet. So heißt es S. 147:

„Zugleich wird eine große Scheidung, eine große Tennenfegerey vor sich gehen. Die Abgefallenen werden gar kein Bedenken tragen, dem Menschen der Sünden zu huldigen, aber es wird auch viele Furchtsame geben, die sich vest vornehmen, innerlich Christen zu bleiben, ob sie gleich äußerlich das Thier und sein Bild verehren, oder zu verehren scheinen, und sein Mahlzeichen an Stirn und Hand nehmen. Sie werden dadurch bürgerliche Freyheit, Gewinn und Gewerbe zu erhalten und sich gegen Verfolgung zu verwahren suchen, aber das Schicksal auch dieser armen Menschen wird schrecklich seyn, denn in dieser letzten und höchsten Probe gilts — hier heißt es: entweder ein Heiliger, oder ein Teufel, entweder nun bald, in ein paar Jahren, Bürger im Reiche Gottes, und hernach das neue Jerusalem, oder unaussprechliche Qual im Feuer- und Schwefelsee in die ewige Ewigkeiten. In dieser Feuerprobe wird das reinste Gold, die Blume der Menschheit, ausgeschieden. Denn ungeachtet ihrer kleinen Glaubenskraft und der gegenüberstehenden großen Macht der aufgeklärten Finsternis, des Unglaubens und des Abfalls, haben sie den Glauben behalten und sind treu geblieben, darum sollen die Letzten nun auch die Ersten seyn."

Ähnlich heißt es S. 154:

„Sobald nun der Mensch der Sünden offenbar wird, ... wird ihm die große Menge der Aufklärung zufallen und über alle, die sich zum Evangelio von Jesu Christi und zur wahren Bibelreligion bekennen, wird eine schwere Trübsal verhängt werden; dann wird er bey einer — nach ihrem Sinn — so hartnäckigen, eigensinnigen und unverbesserlichen Menschenklasse endlich alle Geduld verlieren und sie nicht mehr schonen. Wer sich also dadurch, daß er das Bild des Thiers nicht verehrt, und sein Mahlzeichen nich an Stirn und Hand nimmt, als ein wahrer und treuer Verehrer Jesu Christi auszeichnet, der wird als ehrlos, seiner bürgerlichen Freyheit und des Rechts, zu gewinnen und zu erwerben, beraubt und gleichsam vogelfrey gemacht werden."

VII.

So vollzieht sich also an der Endkirche das Leidensschicksal Christi im gedrängtesten Maße. Sie ist die kleine Schar der Erwählten, an der sich die Macht des Antichrist am wildesten austobt, die in der härtesten Versuchung der Weltgeschichte geprüft wird, um aus dem maßlosesten Leiden in die größte Herrlichkeit hinübergeführt zu werden.

Es ist hier notwendig, die Erzählung Solovievs nachzutragen, die er nach Beendigung des angeblichen Manuskripts der Erzählung vom Antichrist aus der Erinnerung an Gespräche mit dem Verfasser

dieses Manuskripts selbst nachträgt, und die den Zusammenbruch des Weltreiches des Antichrist enthält.

Dieser Zusammenbruch geht von den Juden aus. Sie hielten den Antichrist zunächst für den Erfüller ihrer Messias-Verheißungen. Die Entdeckung, daß er nicht beschnitten und kein Israelit nach dem Blute ist, führt aber zur Abwendung und zum Aufstande. Ihre Liebe zu ihm — er hatte heimlich verbreiten lassen, er sei Jude — verwandelt sich in einen glühenden Haß. Es kommt zu einer Revolution, eine jüdische Armee erobert Jerusalem. Der Kaiser versammelt alle Völker zum Kampf gegen die Juden, aber am Toten Meer öffnet sich die Erde und verschlingt den Kaiser, bevor er die Juden überwinden und so seine letzte Anerkennung erzwingen kann. Die Juden fliehen nach Jerusalem und flehen mit Angst und Zittern den Gott Israels um Rettung an. Da zerreißt der Himmel und Christus erscheint, mit den Wundmalen in den ausgebreiteten Händen, in kaiserlichen Purpur gehüllt. Zur gleichen Zeit nähert sich Zion die Schar der Christen, geführt von Petrus, Johannes und Paulus, und die vom Antichristen niedergemetzelten Juden und Christen. Sie waren wieder auferstanden und regieren von nun an mit Christus tausend Jahre lang. Damit endet das dritte Gespräch.

Das Ende ist somit das tausendjährige Reich der im Glauben an Christus vereinten Christen und Juden unter der Herrschaft des wiederkehrenden Christus selbst. Erst dann erfolgt die allgemeine Auferstehung, das Gericht, der neue Himmel und die neue Erde.

Den Abschluß bildet also die alte paulinische doppelte Eschatologie. Dem allgemeinen Weltende und dem Gericht geht ein Endreich der Erwählten auf dieser Erde unter der Herrschaft Christi voraus, in dem die geeinte Christenheit zusammenlebt, ein Endreich, das die alle Verfolgungen des Antichrist überlebenden Christen und die auferstandenen Gläubigen der vorhergehenden Zeit umfaßt, aber auch nur diese. Gerade diese doppelte Eschatologie, deren Konsequenz sogar die Idee einer doppelten Auferstehung — erst der Erwählten, dann die allgemeine — umfaßt, ist das auffälligste Zeichen des inneren Zusammenhanges zwischen der Endzeiterwartung der Erweckungsbewegung und der Solovievs, und zwar reicht dieser Zusammenhang bis in die auffälligsten Einzelheiten hinein.

Zunächst einmal ist auch bei J u n g - S t i l l i n g ausgesprochen, daß das Endreich der Erwählten des Gottesreiches unter der Herrschaft Christi den Abschluß der Menschheitsgeschichte nach der Fesselung des Satans bildet. So schreibt er S. 72 ausdrücklich:

„Ich bleibe also vest bey der allgemein bekannten Idee, daß Christus nach seinem Sieg über die Macht der Finsternis, e i n g l ü c k - s e l i g e s R e i c h d e s F r i e d e n s h i e r a u f E r d e n stiften werde, dessen Dauer tausend Jahre seyn wird, während welcher Zeit der

Satan in dem Abgrund eingeschlossen ist, hernach aber eine kleine Frist losgelassen wird, und dann auf ewig in den Schwefelpfuhl gestürzt wird. Hierauf wird dann das allgemeine jüngste Gericht folgen, Himmel und Erde verneuert und auf dieser verklärten Erde mit der Herniederkunft des neuen Jerusalems, das ewige Reich des Herrn errichtet werden." Vgl. Siegesgesch., S. 533.

Bei der Aufrichtung des tausendjährigen Reichs spielen auch bei Jung-Stilling die Juden eine bedeutsame Rolle. Wenn Soloviev schreibt, daß sie zunächst in der Aufrichtung des antichristlichen Reiches nicht unbeteiligt waren, indem sich viele von ihnen zum Glauben verführen ließen, er sei der von ihnen erwartete Messias, daß sie aber später von ihm abfielen und daß von ihnen die erste offene Bekämpfung des Antichrist ausging, so schreibt Jung-Stilling über sie folgendermaßen (S. 157): „D i e j ü d i s c h e N a t i o n wird eine schwere Probe auszuhalten haben. Vielleicht wird sie auch das Bild des Thiers verehren und sein Mahlzeichen an Stirn und Hand nehmen sollen, dies wird dann auch eine große Scheidung verursachen; viele werden es tun, und die Religion ihrer Väter verleugnen, viele werden es aber nicht tun, und diese Gemeinde Israels wird sich dann an die wahren Verehrer Christi anschließen wollen. Aber nun kommen die Geburtswehen dieses neuen Sonnenweibes . . ."

Hier geht also die Bekehrung der Juden zum wahren Christus dem Kampf gegen den Antichrist voran, während dieser bei Soloviev zunächst nur durch den Haß über die fälschliche Selbstdeutung als Erfüller der jüdischen Messiasverheißung verursacht wird.

Das dritte ist die Endgeschichte der wahren Kirche Christi. Auch hier ist bei Soloviev die Linie klar: Zur gleichen Zeit, wo sich in Jerusalem die abgefallene Christenheit in der Verehrung des Antichrists einigt, findet in der Wüste die wahre des verfolgten Häufleins statt, und Johannes und Pauli huldigen dem Petrus als dem wahren Hirten der einen wahren Kirche der Endzeit. Diese eine Kirche herrscht dann zusammen mit den zu Christen bekehrten Juden in dem Reiche der Herrlichkeit, das der wiederkehrende Christus heraufführt.

Damit ist als Zukunftsbild die alte Forderung des Spiritualismus erneuert: Überwindung der k o n f e s s i o n e l l e n Z e r s p l i t t e r u n g i n d e r e i n e n w a h r e n K i r c h e C h r i s t i. Dieselbe Verheißung einer Überwindung nicht in einem ökumenischen Verband der Kirchen, sondern in einer endzeitlichen Vereinigung der wahren Christen, lautet bei J u n g - S t i l l i n g so (S. 160):

1. „Zur Zeit dieser großen Trübsal werden die E r w e c k t e n allenthalben, sie mögen Namen haben, wie sie wollen, allen Zwist über Nebendinge fahren lassen und sich mit großem Ernst an Jesum Christum, ihren Heyland wenden — da wird man keine Zeit mehr

haben, über Christum für uns und in uns zu zanken, sondern man wird mit großer Sehnsucht und mit Thränen im einfältigen Glauben zu Ihm flehen, Ihn alle und ganz suchen und Er wird sich dann auch endlich von ihnen finden lassen, denn nur Ihn, nur Ihn, den Edlen, der über Land gezogen ist und nun so lang verzeucht, den will man haben, sonst nichts.

2. Der Separatist wird seines Kirchen- und Abendmahls-Eckels vergessen, und sich mit großer und tiefer Beugung seines Hasses gegen die Prediger schämen ...

3. Inspirirte und Quäcker werden nicht mehr über die äußere Schaale der bürgerlichen Ordnung die Schultern zucken, sondern das große Maranatha — der Herr kommt! — wird ihr ganzes Wesen erfüllen.

4. Die Theosophen werden nicht mehr über Jokob Böhmes Schriften speculiren, und die ewige Natur der Gottheit ergrübeln, sondern sie werden mit starrem Blick in den ewigen Osten schauen.

5. Der Magier und Geisterseher wird seine mühseeligen Arbeiten nun aufgeben, und nur den Umgang mit dem König der Geister suchen. Auch der fromme Alchymist wird sein Hermetisches Ey vergessen und nun mit Thränen den wahren Stein der Weisen suchen.

6. Seht! meine Lieben! so werden sich dann alle Partheyen in dem einzigen Punkt, in dem Einzigen, der in Allen Alles ist, vereinigen, alles Andere, was bisher trennte, wird schwinden, und alle werden sich brüderlich umarmen."

Dieses Reich der Einheit der wahren Kirche wird bei Jung-Stilling wie bei Soloviev eröffnet durch das Kommen des Herrn im Augenblick der höchsten Not und der heftigsten Drohung der Vernichtung. (S. 208) „Jetzt also, wann das Thier und seine Allierten ihre ganze Macht versammelt haben und es nun zum Aufbruch kommen soll, so erscheint auf einmal ganz unerwartet, wie ein Dieb in der Nacht, ein ganz anderer Monarch, — eben der verachtete Christus, der ihnen nicht mehr des Namens wert war, kommt in einem prachtvollen Aufzug" — Soloviev sagt „im roten Herrschermantel") — „und haucht sie mit flammendem Odem von der Erden weg."

So liegt also der ganze Nachdruck nicht auf dem Gericht und dem Weltende, sondern auf dieser Überwindung des Antichrists in der Welt und der Aufrichtung der Christusherrschaft in der Welt, und man könnte die Worte Solovievs, mit der er seine Erzählung vom Antichrist beschließt, auch unter die Endzeitbeschreibung Jung-Stillings setzen:

Pater Pansophius beendete seine Erzählung eben mit der Beschreibung der Aufrichtung des tausendjährigen Reiches.

Der Politiker: „Und glauben Sie, daß dieser Abschluß so nahe bevorsteht?"

Herr Z.: „Es wird wohl noch viel Geschwätz und manches Durcheinander auf der Weltenbühne geben, aber das Drama ist bis zum letzten Akte schon geschrieben, und weder den Zuschauern noch den Mitspielern ist es erlaubt, auch nur das Geringste daran zu ändern."

Die innere Analogie des endzeitlichen Denkens bei den beiden durch ein Jahrhundert getrennten Denkern zeigt, daß das eschatologische Denken innerhalb der christlichen Kirche nicht ein „historisches Phänomen" innerhalb der Urkirche des ersten Jahrhunderts ist, sondern die Grundhaltung des christlichen Denkens überhaupt, die von allen Rationalisierungs- und Modernisierungsversuchen überdeckt, immer latent vorhanden ist und in der Grundtatsache der christlichen Kirche überhaupt verwurzelt ist: in der Tatsache, daß ihre Verheißungen erst zum Teil erfüllt und Geschichte geworden sind, insofern Christus Mensch wurde, starb, auferstand und die Kirche der auf Ihn und Sein Reich Wartenden gründete, daß aber ein Teil ihrer Verheißungen noch auf ihre Erfüllung wartet und daß die christliche Kirche so, eingespannt in die Zwischenzeit zwischen diesem und dem kommenden Aeon, sich immer ausrecken muß auf die kommende Erfüllung, die in der zweiten Wiederkunft Christi und in der Aufrichtung des Reichs besteht. Überall nun, wo die Substanz der Kirche durch eine antichristliche Macht bedroht wird, tritt diese endzeitliche Ausrichtung der Kirche auf die noch zu erfüllenden Verheißungen hin mit Macht zutage. Das Gesicht der antichristlichen Macht wandelt sich im Lauf der Geschichte, aber nicht der Kern und die Substanz des Antichrists und seine Macht. Die christliche Prophetie ist im Unterschied von der alttestamentlichen dadurch, daß sie die Nähe des Reichs verheißt, immer zugleich die Entschleierung der zeitgenössischen Maskierung des Antichrist. Insofern sind Jung-Stilling und Soloviev Propheten einer Entwicklung gewesen, die, in Europa ein halbes Jahrhundert früher als in Rußland einsetzend, zur materialistischen Ethik und Staatsidee und zum wissenschaftlichen Positivismus des 19. Jahrhunderts geführt hat. Näher an die geschichtliche Wirklichkeit ist die Prophetie Soloviev insofern herangekommen, als die von ihm vorgesehenen Entwicklung, daß nämlich der westliche Fortschritt sein antichristliches Antlitz in seiner vollen Dämonie zur Vernichtung und Ausstoßung der christlichen Kirche führen müsse, in einzelnen Zügen im russischen Kommunismus sich bereits erfüllt hat.

Man wird wohl im allgemeinen ein Doppeltes zu bejahen

haben, was für die Abgrenzung der deutschen und russischen Geistesgeschichte entscheidend ist.

Einmal, daß in Deutschland auf Grund der christlichen Tradition und Grundorientierung seiner Geistesgeschichte „östliche“ Ideen immer wieder neu und spontan hervorbrechen konnten, die auf Grund der Gemeinsamkeit des christlichen Erbes und darüber hinaus auf Grund einer Gemeinsamkeit der religiösen Anlage und des allgemeinen christlichen Erbes nach Rußland zurückschlagen und sich dort mit Ähnlichem vermählen konnten: das zeigt die Geschichte der Einwirkung der deutschen Mystik in Rußland am auffälligsten, das zeigt aber auch das hier beschriebene Zurückschlagen der eschatologischen Frömmigkeit der deutschen Erweckungsbewegung nach Rußland.

Zweitens aber haben die westlichen Ideen, d. h. die Ideen, wie sie in der französischen Revolution ihren geschichtlichen Ausdruck gefunden haben, in Deutschland selbst, bevor sie nach Rußland drangen, eine spezifische Umbrechung im deutschen Idealismus erfahren und sind von hier aus in einer so verwandelten Gestalt nach Rußland gekommen, daß sie dort bereits als Gegenschlag und Korrektiv der „westlichen“, d. h. der französischen Ideen wirken konnten. Insofern ist Deutschland immer weder ganz Osten noch ganz Westen, sondern das Land der Mitte gewesen, von beiden Seiten empfangend und nach beiden Seiten spendend; die Geschichte seiner geistesgeschichtlichen Auswirkung nach Osten läßt sich nicht verstehen, solange man Deutschland als Westen faßt, sondern läßt sich nur begreifen von der Dialektik der westöstlichen Geistesgeschichte aus, die immer wieder schicksalhaft in Deutschland ihre Aufhebung finden muß.

Anglikanismus und Ostkirche.

Von

Nikolaus von ARSENIEW, Königsberg (Pr).

I.

In den letzten Jahren beobachten wir ein sich immer näher gestaltendes Verhältnis zwischen der Anglikanischen Kirche und der Ostkirche. Anglikanische Bischöfe nehmen während der Zelebrierung der östlichen Liturgie im Altarraum Platz. Sie werden von dem orthodoxen Kirchenchor mit dem gesungenen Bischofsgruß: „Eis polla eti, despota" empfangen.[1] Anglikanische und orthodoxe Geistliche veranstalten gemeinsame Bittgottesdienste.[2] Orientalische Hierarchen, manchmal sogar im Ornat, wohnen als Ehrenzuschauer dem anglikanischen Gottesdienste bei.[3] Eine „Interkommunion", d. h. gegenseitig anerkannte ordnungsmäßige Teilnahme an Sakramenten (abgesehen von besonderen Fällen),[4] gibt es noch nicht. Wohl aber sind die anglikanischen Weihen schon von fünf orthodoxen Kirchen — Konstantinopel, Jerusalem, Cypern, Alexandrien und Rumänien — anerkannt (aus der Gesamtzahl von 11 oder 12 autokephalen orthodoxen Kirchen), und man kann erwarten, daß vielleicht noch weitere orthodoxe Kirchen diesem Entschluß beitreten werden. Es gibt Orthodox-Anglikanische Vereinigungen, die das Ziel der Annäherung der beiden Kirchen eifrig betreiben.[5] Es besteht ein reges gegenseitiges Geben und Nehmen, ein geistiger

---

[1] So der Bischof von Gibraltar in der russisch-orthodoxen Kathedrale von Nizza; der Bischof von Truro, Ehrenvorsitzender des anglikanisch-orthodoxen (anglo-russischen) „Fellowship of St. Alban and St. Sergius", und andere anglikanische Bischöfe während der Tagungen des „Fellowship" usw.

[2] S. besonders den Bittgottesdienst des „Fellowship of St. Alban and St. Sergius", herausgegeben unter dem Titel „A brief form of corporate prayer from eastern sources". 1934.

[3] So wohnte z. B. der russisch-orthodoxe Metropolit Eulogios (aus Paris) im Jahre 1935 der feierlichen Intercession für die leidende russische Kirche bei, die unter der Leitung des Erzbischofs von Canterbury in St. Pauls Cathedrale in London stattgefunden hat.

[4] Einen Sonderfall bildet die Betreuung orthodoxer (meist syrischer oder griechischer, aber auch slavischer) Christen durch anglikanische Geistliche in Nord-Amerika im Fall des Nichtvorhandenseins eines orthodoxen Geistlichen. Diese Sonderfälle werden stillschweigend von der orthodoxen geistlichen Obrigkeit geduldet, sind aber bisher noch nicht ordnungsmäßig geregelt und genehmigt.

[5] So z. B. die „Anglican and Eastern Church Association" (gegründet 1864 von dem gelehrten Anglikaner Williams) und „The Fellowship of St. Alban and St. Sergius" (gegründet 1927), beide in England.

Austausch zwischen einigen Kreisen von Gläubigen, besonders Studenten, Professoren und mehreren Geistlichen der beiden Kirchen, unter denen wiederum auf orthodoxer Seite die russischen Emigranten am stärksten beteiligt sind. Literarischen Niederschlag fanden die Bemühungen u. a. in der kleinen Zeitschrift „Sobornost“ (London, Golders Green), die von dem „Fellowship of St. Alban and St. Sergius“ in englischer Sprache für einen engeren Kreis herausgegeben wird, ferner in der Zeitschrift „The Christian East“ (London), und besonders in dem kürzlich vor einer größeren Öffentlichkeit erschienenen Band: „The Church of God. An Anglo-Russian Symposium by members of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius.“[6]

Wie sind nun diese Erscheinungen zu erklären? Bedeutet dies alles eine nahbevorstehende Vereinigung („Union“) beider Kirchen oder wenigstens — was für die Ostkirche übrigens ziemlich dasselbe wäre — eine tatsächliche „Interkommunion“, d. h. Gemeinschaft im Sakramentsleben und in erster Linie beiderseitige Beteiligung am Tische des Herrn? Oder ist dieses Ziel noch sehr entfernt? Was wären in einem solchen Falle die Haupthindernisse auf dem Wege zur Vereinigung der beiden Kirchen? Kann man damit rechnen, daß diese Hindernisse überhaupt oder in absehbarer Zeit zu überwinden sind? Welche Bedeutung ist derlei Annäherungsversuchen zwischen dem Anglikanismus und der Ostkirche zuzuschreiben, sowohl vom Standpunkt der betreffenden Kirchen, wie von einem ökumenischen Standpunkt? Sind das ernste Anzeichen einer wirklichen geistigen Verwandtschaft oder bloß zwischenkirchliche Freundlichkeits- und Höflichkeitsgesten, etwa vereint mit dem frommen Überschwang einiger durchaus nicht maßgebender, meist jugendlicher oder wenig zahlreicher Kreise beider Kirchen? Die letzte Vermutung — das kann man schon hier sagen — trifft nicht zu: es ist eine stattliche Reihe durchaus führender Vertreter der beiden Kirchen, die an dieser Annäherungsbewegung interessiert oder auch beteiligt sind. Vorerst aber gilt es, die grundlegende und wichtigste Frage zu untersuchen: die nach der geistigen Verwandtschaft beider Kirchen.

II.

Es ist kein Geheimnis mehr, daß die geistig leitende, sich als besonders schöpferisch erweisende Theologie im Anglikanismus der Gegenwart eine Inkarnationstheologie ist: das Haften des

[6] With a preface by the Right Rev. W. H. Frere, D. D. Bishop of Truro. General Editor E. L. Mascall London 1934. Society for promoting christian knowledge, 230 SS. Unter den Autoren sind hervorzuheben: von anglikanischer Seite die Professoren H. L. Goudge D. D. und K. E. Kirk D. D., ferner D. J. Chitty u. a.; von russisch-orthodoxer Seite die Professoren des Theologischen Instituts von Paris G. V. Florovskij, G. P. Fedotov, S. Bulgakov und A. V. Kartašev.

geistigen Auges an dem Geheimnis der Menschwerdung. Dies geschah und geschieht unter der stärksten Einwirkung der patristisch-altkirchlichen Tradition und bringt diese Theologie der gesamten geistigen Einstellung der Ostkirche außerordentlich nahe. Man denke nur an solche Werke, wie *L. Thornton*, The Incarnate Lord (London 1929), Bischof *Temple* (jetzt Erzbischof von York), Christus Veritas (London 1924), die Sammelbände „Essays catholic and critical" (London 1926, 3. Aufl. 1931) und „Essays on the Trinity and the Incarnation" (London 1928), hier besonders an den Aufsatz „The Incarnation" von Rev. *L. Hodgson* in dem letzten Band.[7]

Auch eine eng damit verbundene und in vielen Teilen der Anglikanischen Kirche bemerkbare Zunahme sakramentaler Frömmigkeit fällt ins Auge. Das sakramentale Prinzip wird sehr stark mit der Menschwerdung des Herrn in Zusammenhang gebracht, mit der in der Menschwerdung und Auferstehung beginnenden Durchdringung auch der Leiblichkeit durch die Kraft Seiner Gottheit.[8] Das Sakrament des Abendmahls rückt immer mehr, sowohl für ganze Gemeinden, wie besonders für viele Einzelchristen, in den Mittelpunkt des Frömmigkeitslebens.[9] Selbstverständlich ist dies im Anglikanismus nicht überall der Fall: aber das religiöse Leben z. B. in der überwiegenden Mehrzahl der Theologischen Colleges der Anglikanischen Kirche vollzieht sich unter dieser Richtschnur. In der Mehrzahl dieser Colleges kommunizieren die meisten Studenten täglich. Frühes Aufstehen, häufig noch im Halbdunkel, dann allgemeines eifriges Duschen und Waschen — es wird dabei kein Wort vor dem Gottesdienst gewechselt —, und dann finden sich alle in der College-Kapelle zusammen. Gegen Ende des „Communion-Service" stehen sie schweigend, Bank für Bank auf und knien vor dem Geistlichen mit dem Abendmahlskelch. Es ist dies eine schöne Verbindung — dieses Leben der anglikanischen Theologischen Colleges, von fröhlichem Übermut und jugendlicher Frische mit tiefem, beinahe monastischem Ernst eines Lebens des Gebets und des Studiums. Körperliche Betätigung (Sport; in Kelham — „The House of the Sacred Mission" z. B. auch Gartenarbeit und handwerkliche Arbeiten)[10]

---

[7] Vgl. hierzu *N. v. Arseniew:* Der urchristliche Realismus und die Gegenwart, Kassel, 1935, II. Teil, Kap. 2, Die Inkarnationstheologie des Anglikanismus der Gegenwart (S. 24).

[8] Vgl. die Bücher von *Canon Quick:* The Christian Sacraments, I. Aufl., London 1927, 3. 1929 — und von Bischof *N. Hicks:* The Fullness of Sacrifice, London 1930.

[9] S. Urchristlicher Realismus . . ., II. Teil, S. 29—34.

[10] Einen Aufsatz über das Anglikanische Ordenshaus nebst Theologischem College in Kelham — mit Abbildungen, bietet die dänische kirchlich-ökumenische Zeitschrift „Kirken", 1929, Bd. I, Heft I. Vgl. auch meine russische Skizze: Anglikanisches Frömmigkeitsleben (Anglikansko'e blagočesti'e), Warschau 1931, einzeln und in der Zeitschrift „Elpis", Warschau 1931.

kommen selbstverständlich nicht zu kurz. Als tragendes, nährendes Zentrum dieses ganzen Lebens tritt die starke eucharistische Frömmigkeit auf.

Sehr häufig sind dabei die Formen bewußt romanisierend, nachtridentinisch, mit häufiger Verehrung des Reservierten Sakramentes, was der Ostkirche fernliegt. Der sakramentale Schwung kann jedoch auf beide Teile sehr stark verbindend wirken.

Und ein besonderes Pathos liegt in dem vor hundert Jahren (Beginn des „Oxford Movement") wieder lebendig gewordenen Bewußtsein von der Kirchlichen Gemeinschaft, dem großen mystischen Organismus des Leibes Christi. Dieses Bewußtsein ist z. B. in den beiden vor allem bekannten und populären kirchlichen Hymnen aus der Mitte des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck gekommen, — in dem Lied von der Kirche:

The Church 's one foundation
In Jesus Christ, her Lord;
She is His new creation
By water and the Word;
From heaven He came and sought her,
To be His holy Bride,
With His own Blood He bought her,
And for her life He died.

Elect from every nation,
Yet one o'er all the earth,
Her charter of salvation
One Lord, one faith, one birth;
One holy name she blesses,
Partakes one holy Food,
And to one hope she presses
With every grace endued.

. . . .

'Mid toil and tribulation,
And tumult of her war,
She waits the consummation
Of peace for evermore;
Till with the vision glorious
Her longing eyes are blest,
And the great Church victorious
Shall be the Church at rest... (S. J. Stone.)

und in dem Lied von der Gemeinschaft der Heiligen:

For all the Saints who from their labour rest
Who Thee by faith before the world confest,
Thy name, O Jesu, be for ever blest. Alleluia!

Thou wast their Rock, their Fortress and their Might;
Thou, Lord, their captain in the well-fought fight;
Thou in the darkness drear their one true Light. Alleluia!

O may Thy soldiers, faithful true and bold
Fight as the Saints who nobly fought of old,
And win with them the victor's crown of gold. Alleluia!

O blessed communion! Fellowship divine!
We feebly struggle, they in glory shine;
Yet all are one in Thee, for all are Thine. Alleluia!
(Bischof W. Walsham How.)[11]

Das Pathos der Kirchlichkeit, die Sehnsucht nach dem breiten, großen Strom der altkirchlichen Tradition ist das, was die Anglikanische Kirche der Ostkirche besonders annähert: Viele Vertreter des modernen Anglikanismus sehen in der Ostkirche, bei allen ihren empirischen Mängeln, die besonders beredte Zeugin und Vertreterin der Tradition der alten Kirche. Daraus erklären sich solche Lobhymnen auf die Ostkirche, wie die von einem warmen Gefühl der Liebe und der innigsten Verbundenheit getragenen Aufsätze eines noch recht jungen, aber gediegenen Kenners der Ostkirche, Rev. *D. J. Chitty.*[12] Hieraus versteht sich z. B. auch, daß eine der leitenden Persönlichkeiten in dieser Annäherungsaktion aus der Vorkriegszeit, der gelehrte, fromme und einflußreiche anglikanische Laie *John Birkbeck* achtzehnmal vor dem Weltkriege die Karwoche und die Osterfeiern in Moskau verlebte, weil er — so meinte er — nirgends in der ganzen christlichen Welt eine ähnlich schöne und tiefe liturgische Gestaltung dieser Feier gefunden hätte. Hieraus erklärt sich ferner auch die Übertragung liturgischer Gebete der Ostkirche in die Anglikanischen Hymnensammlungen. Ich denke z. B. an den berühmten eucharistischen Hymnus aus der St. Jakobs-Liturgie (jetzt von der Ostkirche während der Basilius-Liturgie am Karsamstag gesungen) in seiner englischen Wiedergabe: „Let all mortal flesh keep silent, and with fear and trembling stand", ferner an die Hymnenübertragungen von *J. M. Neale* (z. B. aus dem Osterkanon: „The Day of Resurrection"), endlich auch an *Athelstane Riley's* Nachdichtung der bekannten Mutter-Gottes-Hymne der Ostkirche („Ehrwürdiger als die Cherubim") usw.

Auch bei Versuchen liturgischer Reformen im Anglikanismus hat die Ostkirche häufig als Vorbild gewirkt. Besonders ist es bei der Liturgie der Schottischen Episkopalen Kirche der Fall.

Schon in der schottischen Liturgie des Jahres 1637, die sich damals allerdings nicht durchzusetzen vermochte, die aber dem katholischen und sakramentalen Geiste des englischen Prayerbook von 1549

[11] S. die Hymnensammlungen: „Hymns ancient and modern", Anhang zum Common Prayer Book Nr. 215 und 437; ferner „The English Hymnal" usw.

[12] Vgl. besonders das Dezember-Heft 1930 der Zeitschrift „The Christian East".

viel näher steht, als dem kalvinistisch angehauchten Prayerbook von 1552, sind die Einwirkungen der östlichen Liturgie deutlich. Die Schottische Liturgie aus dem Jahre 1764 steht schon ganz stark unter dem Einfluß des Ostens, vor allem aber die endgültige, durch synodalen Beschluß der Schottischen Episkopalkirche angenommene Liturgie des Jahres 1929. Das kommt besonders deutlich in der Anrufung des Heiligen Geistes (Invocation) bei der Weihe (Consecration) der eucharistischen Gaben zum Ausdruck:

„And we thine unworthy servants beseech thee, most merciful Father, to hear us and to send thy Holy Spirit upon us and upon these thy gifts and creatures of bread and wine, that being blessed and hallowed by his lifegiving power, they may become the Body and Blood of thine most dearly beloved Son to the end that all who shall receive the same be sanctified both in body and soul, and preserved unto everlasting life."

Vor einigen Jahren ist sogar von der episkopalen Kirche Schottlands eine Rückübersetzung der schottischen Liturgie ins Griechische veröffentlicht worden, um ihre wörtliche Nähe zur Chrysostomos-Liturgie besonders hervorzuheben.

Ähnlichen sakramentalen Linien, obwohl in etwas abgeschwächter Form, folgt auch der Ritus der Amerikanischen Episkopalkirche (letzte Fassung — 1929), ferner die Süd-Afrikanische Liturgie,[13] und selbst die vielumstrittene Liturgie der Projekte zum neuen Prayer-Book aus den Jahren 1927 und 1928 ist von der Chrysostomos-Liturgie, nämlich in der Anrufung des Heiligen Geistes, beeinflußt worden.

In dem Konsekrationsgebet (Consecration) des „Alternative Order of the Communion" des Prayerbook von 1928 lesen wir folgende Anrufung des Heiligen Geistes:

„Hear us, O merciful Father, we most humbly beseech thee, and with thy Holy and life-giving Spirit vouchsafe to bless and sanctify us and these thy gifts of Bread and Wine, that they may be unto us the Body and Blood of thy Son, our Saviour, Jesus Christ to the end that we, receiving the same may be strengthened and refreshed both in body and soul."[14]

Sonst verläuft die liturgische Rekatholisierung der Anglikanischen Kirche mehr nach abendländischem Vorbild. Außer der Übernahme vieler Formen der römischen Meßfeier und auch einiger römischer liturgischer Privatandachten aus der nachtridentinischen Zeit sind hier die Wiederbelebung der alten benediktinischen Stundengebete in den anglikanischen Klöstern[15] und in den meisten theo-

[13] Vgl. „Der urchristliche Realismus und die Gegenwart", II. Teil, S. 32, ferner: „Liturgy and Worship" a Companion to the Prayer Books of the Anglican Communion, edited by W. K. Lowther Clarke D. D. London 1932, S. 791 ff.

[14] The Book of Common Prayer with the Additions and Deviations proposed in 1928, Oxford University Press, p. 368—369.

[15] Auch die anglikanischen Klöster sind erst im Anschluß an die „Oxforder Bewegung" des 19. Jahrhunderts in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erstanden. S. darüber die vorzügliche und sehr ausführliche russische Monographie von *S. Bolšakov*, „Monašeskija obščiny w Anglikanskoi Cerkvi", „Monastische Gemeinden in der Anglikanischen Kirche" (Warschau 1936).

logischen Colleges zu erwähnen,[16] ferner ein gewisses Wiedererwachen des Monastizismus, ein Drang zum beschaulichen Gebet, die sogenannten „Retreats", usw.

Die Formen dieses übrigens noch immer vordringenden „Rekatholisierungs"-Prozesses großer Kreise der Anglikanischen Kirche sind meist abendländisch-katholisch; dem Inhalt nach aber nähert sich, abgesehen von der extremeren Anglo-Katholischen Sektion, die in ihrer ganzen Haltung ein stark romanisierendes Gepräge aufweist, der übrige „katholisch" eingestellte sowie der gemäßigte „zentrale" Teil des Anglikanismus (zu ihm gehören die meisten anglikanischen Bischöfe, z. B. der Bischof von Gloucester u. a.)[17] bewußt und stark der Glaubensauffassung der Ostkirche. Pathos der kirchlichen Gemeinschaft, die patristische und liturgisch-kontemplative Tradition, das Ergriffensein vom Bewußtsein der Zugehörigkeit zu dem konkreten und in konkreten, irdisch-hierarchischen Formen sich offenbarenden mystischen Leib Christi, jedoch ohne Unterwerfung unter Rom! In wenigen Worten: das Bewußtsein katholisch zu sein, aber romfrei. In dieser Hinsicht ist z. B. Dr. Goudge, der gegenwärtig leitende Oxforder Theologe („Regius Divinity Professor") sehr charakteristisch. Hier ist der stark verbindende Zug zur Ostkirche gegeben. Hieraus kann denn auch manchmal, besonders häufig auf anglikanischer Seite, das Gefühl einer grundlegenden Ähnlichkeit der beiderseitigen geistigen Lage und der gesamten Grundeinstellung erwachsen.[18] Daran knüpfen sich daher auch die Bestrebungen, diese Ähnlichkeit weiter zu entwickeln und stärker zu betonen — bis zu einer engeren gegenseitigen Annäherung („Interkommunion"), ja Vereinigung („Union") beider Kirchen, unter Wahrung jedoch aller rein örtlich und kulturell gefärbten Unterschiede und der beiderseitigen vollen Selbständigkeit der Verwaltung.

Bevor wir aber den Versuch machen, die Möglichkeiten einer solchen Vereinigung mit ihren konkreten dogmatischen Voraussetzungen und ihrer kirchlichen Bedeutung zu besprechen — hier noch ein kurzer Überblick über die bisherige geschichtliche Entwicklung.

[16] Vgl. z. B. die kleine Ausgabe: „Prime and Hours, according to the use of the Church of England with other devotions." London, Mowbray. Ich habe vor den Augen eine Ausgabe des Jahres 1916 (die erste Ausgabe 1897).

[17] Bis zu einem gewissen Grade sogar einige Vertreter des „evangelischen" („evangelical") Flügels, so z. B. der Bischof Graham Brown von Jerusalem, Prof. Grensted von Oxford u. a.

[18] Vgl. z. B. die Ausführungen des gelehrten anglikanischen Theologen Dr. *Headlam*, Bischof von Gloucester, in seinem Aufsatz: „The Church of England and the Eastern Churches" (im Sammelband: „History Authority and Theology", London 1909, S. 169 ff.).

III.

Schon im 17. Jahrhundert trat die Ostkirche ziemlich stark in den Gesichtskreis des Anglikanismus.[19] Der Patriarch von Alexandrien (1602—1617), später (1617—1638) Patriarch von Konstantinopel, Kyrill Lukaris sandte einen gewissen Metrophanes Kritopoulos zum theologischen Studium nach Oxford, wo er auf Kosten des Erzbischofs von Canterbury Abbot unterhalten wurde. Aus diesem Anlaß schrieb Abbot gelegentlich auch einen Brief an Kyrill, voll warmer brüderlicher Sympathie und des Gefühls einer grundlegenden Glaubenseinheit. Allerdings kann, da Abbot ziemlich puritanisch gesinnt war und Lukaris ebenfalls eine starke Beeinflussung durch die kalvinistische Lehre aufweist,[20] diese Episode nicht als sehr bezeichnend angesehen werden. Interessanter und folgenreicher ist die Stellung der hochkirchlichen anglikanischen Strömungen zur Ostkirche.

Von diesen Kreisen wird die Ostkirche im 17. Jahrhundert schon als Verbündete im Kampf gegen Rom in Anspruch genommen. So verteidigt z. B. Erzbischof Laud in seiner Kontroverse mit dem Jesuiten Fisher die Rechtgläubigkeit der Griechischen Kirchen, indem er sich Rom gegenüber auf ihr Vorbild beruft. Zur gleichen Zeit zeigt das Schottische Prayerbook von 1637, das unter Laud's Einfluß entstanden ist, ganz entschiedene Einwirkungen der östlichen Chrysostomos-Liturgie. Am Anfang des 18. Jahrhunderts wenden sich die englischen „Nonjurors" durch ihre Bischöfe (die sich von der Staatskirche getrennt hatten, da sie der neuen Dynastie nicht den Treueid leisten wollten) mit einem Sendschreiben an die Orthodoxen des Ostens, in dem sie sich als „the Catholic remnant of the British Churches" bezeichnen und den Vorschlag einer Vereinigung beider Kirchen den Orthodoxen unterbreiten. Der Vorgang erwies sich als Episode von keiner großen Bedeutung: Nur die Heilige Synode der Russischen Kirche ging vorsichtig darauf ein, die Antwort der orientalischen Patriarchen dagegen fiel sehr schroff, ja sogar engherzig aus (sie betrachten z. B. die orientalische Liturgie als die allein richtige, ihre Annahme durch den Westen daher als eine Voraussetzung der Wiedervereinigung). Interessant aber ist in diesem Zusammenhang das Protest- oder „Aufklärungs"-Schreiben des regierenden Erzbischofs von Canterbury Wake an die Orientalen: Nachdem er sie nämlich vor den „Nonjurors", als nicht zur rechtmäßigen Vertretung der Anglikanischen Kirche Befugten gewarnt hatte, legt er in höchst freundschaft-

[19] Vgl. darüber z. B. *Headlam*, a. a. O., S. 153 ff.

[20] Seine Glaubensdarlegung ist nach seinem Tode von seinen Gegnern herausgegeben worden und wurde auf einer Reihe von örtlichen Synoden der Ostkirche, zuletzt Jerusalem 1672, verurteilt.

lichen Ausdrücken (aber mit weniger Überschwang, als Abbot) seine und seiner Kirche Glaubenseinheit mit der Ostkirche dar:

‚Meanwhile, we, the true Bishops and Clergy of the Church of England, as in every fundamental article, we profess the same Faith with you, shall not cease, at least in spirit and effort (since otherwise owing to our distance from you we cannot), to hold communion with you, and to pray for your peace and happiness. And I, as I do profess myself most specially bounden to your Holiness, so do I most earnestly entreat you to remember me in your prayers and sacrifices at the Holy Altar of God ...“[21]

Zum wichtigsten Einschnitt in dem Leben der Anglikanischen Kirche der Neuzeit wurde die bereits erwähnte, in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts entstandene Oxforder Bewegung, die bekanntlich eine sehr starke Wiederbelebung katholisch-altkirchlicher Elemente in weitesten Kreisen des Anglikanismus bedeutet.[22] Sie steht unter dem Zeichen eines Wiedererwachens des Gefühls und des Verständnisses davon, was Kirche ist. Sie fühlt sich gehoben — man denke z. B. an die ersten „Tracts“ (Flugschriften) eines Newman, Keble u. a. — durch ein überströmendes, freudiges Bewußtsein ökumenisch-kirchlicher, „katholischer“ Gemeinschaft, der Zugehörigkeit zum großen Strom des Gnaden- und Glaubenslebens, durch das Gefühl der mystischen und zugleich lebendigen Verbundenheit mit den Zeugen altkirchlicher Frühzeit. Auf diesem Boden entsteht die bewußte Anknüpfung an die altkirchlich-patristische Tradition zunächst in der Theologie und in der Auffassung der Kirche, erst später, bei der zweiten Generation der Bewegung — auch in der Gestaltung des kultischen Lebens, wo dann die römisch-katholischen Einflüsse stark überwiegen.

Der patristisch-traditionelle Zug bringt nun jene Vertreter der Bewegung, die nicht die ganze Bewegung als bloße Vorstufe der Rückkehr nach Rom auffaßten, der Ostkirche geistig sehr nahe. Hier sind besonders Pusey und sein Kreis zu nennen. Die Kirchenväter werden wieder lebendig als Lehrer der Kirche auch für die Gegenwart, es mehren sich ihre Ausgaben, z. B. die große „Ante-Nicene

[21] S. *Headlam*, a. a. O., 156; *G. Williams*, The Orthodox and the Nonjurors, p. 6, VIII, London 1868.

[22] Über die Oxforder Bewegung und ihre Bedeutung s. besonders: Das berühmte Buch eines Vertreters der zweiten Generation der Bewegung, *Dean Church*, The Oxford Movement. Twelf years. 1833—1845. London, 1922 (die erste Ausgabe erschien 1891); *L. Ollard*, A short History of the Oxford Movement, London 1915; *Sparrow Simpson*, The History of the Anglo-Catholic Revival from 1845, London 1932; *S. C. Carpenter*, Church and People, 1789—1889, London 1933; *N. P. Williams D. D.* and *Charles Harris D. D.*, Northern Catholicism (Centenary Studies in the Oxford and parallel movements), London 1933; *H. L. Stewart*, A century of Anglo-Catholicism, London and Toronto 1929; *Yngve Brillioth*, The Anglican Revival 1925; *Thureau-Dangin*, La Rennaissance catholique en Angleterre au 19e siècle, Paris 1903, und eine gediegene (etwas überschwängliche) deutsche Darstellung von *Paula Schaefer*, Die katholische Wiedergeburt der Englischen Kirche, München-Reinhardt 1933.

Library", von einigen leitenden Persönlichkeiten der Bewegung zustande gebracht, auch das übrige dogmatische und exegetische Denken begibt sich wieder stark in die Schule eines Athanasios, eines Chrysostomos und anderer Väter des Ostens; Pusey, Lightfoot, Westcott wiesen auch der nicht-anglikanischen Wissenschaft neue und doch alte Wege. Mit der zeitgenössischen Ostkirche werden bereits jetzt gelegentliche Verbindungen angeknüpft. Besonders bedeutsam gestalten sich die Beziehungen eines gelehrten Mitgliedes des Oxforder Kreises, des Rev. W. Palmer von Magdalen College, Oxford (der später übrigens zur römisch-katholischen Kirche übertrat), zu dem größten russischen Theologen der Neuzeit, dem Erneuerer des russischen theologischen Denkens aus dem Geiste der Alten Kirche, dem „Laientheologen" A. Chomiakov (1804—1860). Sein höchst interessanter Briefwechsel mit Palmer ist 1895 von John Birkbeck nebst englischer Übersetzung einer der theologischen Hauptschriften Chomiakovs, der kurzen Skizze: „Die Kirche ist eine" für die „Eastern Church Association" herausgegeben.[23] Seitdem beginnt Chomiakov eine immer steigende Anziehungskraft auf den englischen theologischen Gedanken auszuüben, man vergleiche z. B. nur das erwähnte Buch des Bischofs Headlam, mit sehr zahlreichen Berufungen auf Chomiakov nebst Zitaten aus seinen Schriften. 1864 wird die „Eastern Church Association" (jetzt „Anglican and Eastern Churches Association) gegründet. Um die Erforschung der Geschichte der Ostkirche machen sich ein Neale, ein Williams u. a. besonders verdient. Neale überträgt eine ganze Reihe liturgischer Gesänge des Ostens ins Englische. Zu alledem treten gegenseitige Höflichkeitsbesuche kirchlicher Persönlichkeiten: Der russisch-orthodoxe Erzbischof von Finnland kommt in den 90er Jahren nach England und wird mit großen Ehrenbezeigungen empfangen, ebenso geht es umgekehrt den anglikanischen Kirchenfürsten — dem Erzbischof von York und dem Bischof von Peterborough — bei ihrem Rußlandbesuch zur Krönungsfeier des Kaisers Nikolaus II. (1896). Kurz vor dem Weltkriege reisen abermals hohe anglikanische Geistliche nach Moskau und Petersburg, u. a. die Bischöfe von Wakefield und von Ossory (1912), und werden mit großer Herzlichkeit aufgenommen. Dr. Frere, der spätere Bischof von Truro und Ehrenvorsitzende des „Fellowship of St. Alban and St. Sergius", hält im März 1914 zu Petersburg vier Vorträge über die anglikanische Kirche.[24]

[23] *W. J. Birkbeck,* Russia and the English Church during the last Fifty Years, vol. I, London 1895.

[24] *W. H. Frere D. D.,* English Church Ways described to Russian Friends in Four Lectures delivered at St. Petersburg in March 1914, London, John Murray 1914.

In den Nachkriegszeiten werden diese gegenseitigen Beziehungen noch enger geknüpft. Ein ständiger Vertreter des Patriarchats von Konstantinopel, als des ersten Bischofssitzes der Ostkirche, residiert jetzt dauernd in London. Gegenwärtig ist es Germanos, Metropolit von Thyateira. Besonders aber übernimmt die russische Kirche der Emigration, hauptsächlich in ihren Pariser Vertretern — Theologieprofessoren, Theologiestudenten und Geistlichen, mit Zustimmung und z. T. unter geistiger Leitung des Metropoliten Eulogios — wieder die geistig vielleicht aktivste Rolle unter allen orthodoxen Kirchen in dieser Arbeit der Vertiefung der Freundschaftsbeziehungen zum Anglikanismus, ja in der Vorbereitung des Bodens für eine künftige, jedenfalls noch entfernte, etwaige Interkommunion und sogar Vereinigung. Zwar war bei einigen Vertretern dieser Pariser Kreise die Gefahr nicht ganz ausgeschlossen, in einem frommen Überschwang die reale Seite des Problems zu übersehen, daß nämlich die Vereinigung der Kirchen bloß durch die Kirchen in ihrer Ganzheit, nicht durch fromme Konventikel zustande kommen kann:[25] Wohl kann aber die Arbeit der Einzelkreise eine wertvolle Vorbereitung bilden.

IV.

Die Vereinigung der Kirche ist eine Sache, in die man durch die stärkende und aufklärende, schöpferische Kraft des Heiligen Geistes — nicht durch Aufstellung von Kompromißformeln —, durch Vertiefung, Reinigung und Vollendung des eigenen Glaubens, durch gemeinsames Wachstum zum Haupte hin, mystisch hineinwächst. Es ist ein Gnadengeschenk und darf bloß auf dem Wege der Vertiefung in den gemeinsamen urchristlich-apostolischen Glauben, der gemeinsamen Ergriffenheit vom Haupte her, vor sich gehen.

Die konkrete Basis für eine Vereinigung der Kirchen kann aber nicht bloß im Erlebnismäßigen gegeben sein, nicht in einer ähnlichen kultischen Praxis und ähnlichen Gefühlen, aber auch nicht in ähnlichen theologischen Richtungen und Tendenzen (obwohl dies alles von sehr großem Wert und Bedeutung ist): darüber hinaus

[25] Ich denke an den etwas voreiligen Vorschlag, der der „Anglo-Russischen Konferenz", Juni 1935 (veranstaltet von dem „Fellowship of St. Alban and St. Sergius") seitens einiger Mitglieder unterbreitet wurde: eine „Interkommunion" zu beginnen, bevor noch die beiden Kirchen als ganze vereinigt seien, und sich hierbei zunächst auf einzelne Gruppen besonders geeigneter Personen (etwa die Mitglieder des „Fellowship of St. Alban and St. Sergius") zu beschränken; der Vorschlag wurde nach langer Aussprache von beiden Seiten energisch abgelehnt. (Vgl. darüber die Zeitschrift „Sobornost", being the Journal of the „Fellowship of St. Alban and St. Sergius"): 1935 N. 2, June („Ways to Church Reunion" by *Fr. Sergius Bulgakoff;* „Reunion and Intercommunion" by *Rev. Michel Rawsay);* N. 3, September („The Nature of Catholic Action" by the *Editors;* „Intercommunion" by the *Rev. C. S. Gillet);* N. 4, December (*Fr. S. Bulgakoff,* Spiritual Intercommunion).

muß es eine feste Übereinstimmung in der Lehre geben. Und ferner ist die kirchlich-objektive Gültigkeit des sakramentalen Lebens für die Ostkirche eng verbunden mit der Frage nach der Authentizität der Priesterweihe und nach dem tatsächlichen Vorhandensein einer charismatischen Hierarchie apostolischer Descendenz, d. h. nach der apostolischen Sukzession. Übereinstimmung in der Lehre und Gültigkeit der anglikanischen Weihen (apostolische Sukzession): Das sind die Hauptfragen, um die hier auf das ernsteste gerungen wird. Beide sind nicht auseinander zu halten. Denn die Ostkirche, als Ganzes, scheint bereit, die Anerkennung der Gültigkeit der anglikanischen Weihen davon abhängig zu machen, ob die Anglikanische Kirche die Priesterweihe als vollgültiges Sakrament anerkennt oder nicht.

Die Übereinstimmung in der Lehre kann aber nicht bloß eine allmähliche, immer größere Betonung patristischer Strömungen in der anglikanischen Theologie der Gegenwart bedeuten, es genügt daher auch nicht ein immer stärker werdendes Durchdringen der Theologie durch patristische altkirchliche Überlieferung, sondern es gibt auch bestimmte bindende Äußerungen und Bestimmungen der Lehre, amtliche Aussagen der anglikanischen Kirche, deren Teil die Ostkirche als unverträglich mit ihrer eigenen Lehre betrachten muß.

Hier wäre die Voraussetzung der Union zunächst ein negativer Vorgang: das Fallenlassen oder die Umänderung derjenigen anglikanischen Lehrsätze, die die Ostkirche als unvereinbar mit der altkirchlichen und ihrer eigenen Überlieferung empfindet. Es sind dies einige der berühmten „39 Articles of Religion" und die, auch für sehr viele gläubige Anglikaner recht unangenehme und unannehmbare „Schwarze Rubrik" des Prayerbook mit ihrer polemisch schroffen Ablehnung der eucharistischen Tradition der Alten Kirche. Die für die Ostkirche unannehmbaren Sätze der „39 Articles" beziehen sich hauptsächlich auf die Lehre von den Sakramenten, die hier zum Teil stark subjektivistisch gefärbt ist, ferner auf die abendländische Lehre von dem Ausgang des Heiligen Geistes und endlich auf die Lehre von der Alleingültigkeit der Schrift als Richtschnur für den Glauben, mit Vernachlässigung der lebendigen Tradition, d. h. des fortdauernden Wirkens des Heiligen Geistes im Gesamtleben der Kirche.

Es lohnt, die Probleme in ihrer Bedeutung für die Beziehungen der beiden Kirchen etwas näher zu entfalten: Die Frage der Gültigkeit der anglikanischen Weihen, wie sie von der Ostkirche aufgefaßt wird, und die Frage nach den Lehrunterschieden, wie sie besonders in der anglikanischen Sakramentslehre zutage treten. Dazu gesellt sich eine dritte besonders wuch-

tige Frage: wer kann als autoritativer Vertreter des Glaubens der anglikanischen Kirche gelten und in ihrem Namen mit Vollmacht Entscheidungen fällen?

Einige russische Theologen, die sich mit der Angelegenheit der anglikanischen Weihen schon um die Jahrhundertwende herum befaßten, kamen zu dem Ergebnis, daß in der anglikanischen Kirche äußerlich eine „apostolische Sukzession" vorhanden und auch die äußere Form der Konsekration befriedigend sei; die Hauptschwierigkeit liege aber darin, daß die anglikanische Kirche selber die Priesterweihe nicht für ein Sakrament hält: „Wie können wir den anglikanischen Weihen einen sakramentalen Wert zuschreiben, wenn in der anglikanischen Kirche selbst die sakramentale Auffassung der Weihe fehlt?" Daher wäre nach Auffassung dieser russischen Theologen, der sich später auch andere Orthodoxe anschlossen, für die Anerkennung der anglikanischen Weihen seitens der orthodoxen Kirche entscheidend eine dogmatische Kundgebung der anglikanischen Kirche, in der sie sich ausdrücklich zu dem sakramentalen, charismatischen Charakter der Priesterweihe bekennt. Dieser Standpunkt ist in der tiefschürfenden, gelehrten und fesselnd geschriebenen Monographie von Professor *V. A. Sokolov* der Moskauer Geistlichen Akademie „Jerarchija anglikanskoj episkopal'noi Cerkvi" — „Die Anglikanische Hierarchie" (1897) dargelegt worden, die im großen und ganzen den anglikanischen Weihen gegenüber einen günstigen Standpunkt eingenommen hat.[26] Zu ähnlichen Ergebnissen gelangte ein Jahr später Professor *A. J. Bulgakov*,[27] der besonders stark die inneren Widersprüche in der Auffassung der Anglikanischen Kirche von geistlichem Amt und Ordination betont. Die Voraussetzung einer Anerkennung der anglikanischen Weihen durch die Ostkirche sieht auch er in einer erschöpfenden Glaubenserklärung der Anglikaner; er unterscheidet sich aber von V. Sokolov dadurch, daß er diese Erklärung nicht bloß auf die Priesterweihe bezogen haben will, sondern auch auf mehrere andere, den Orthodoxen als unklar oder verdächtig erscheinende Punkte der anglikanischen Glaubenslehre. Interessant ist ein Gesichtspunkt, den einige Jahre später der Petersburger Theologieprofessor *J. P. Sokolov*[28] aufstellte und der in der Folgezeit besonders auch von griechischen Theologen vertreten wurde — das Moment der

[26] Einige größere Bruchstücke aus diesem Buche sind in englischer Übersetzung in dem Buch von *A. Riley* veröffentlicht worden: „John Birkbeck and the Eastern Church", S. P. C. K. 1917, S. 280 ff.

[27] „Das Problem der Anglikanischen Weihen" (russ.) 1898. Im Jahre 1899 erschien eine englische Übersetzung von W. J. Birkbeck.

[28] Seine Arbeit „Zur Frage der Authentizität der anglikanischen Weihen" erschien in der Zeitschrift der St. Petersburger Geistlichen Akademie „Christianskoje Čten'e", 1902.

kirchlichen „Ökonomie". Die Orthodoxe Kirche könne aus der Fülle des ihr innewohnenden Gnadenlebens das Zweifelhafte oder vielleicht auch mit Mängeln Behaftete der anglikanischen Weihen in einem positiven Sinne ausdeuten. Diesen Standpunkt einer etwaigen Anerkennung „*κατ' οἰκονομίαν*", allerdings nur im Falle, daß die Anglikanische Kirche sich zum Glauben der ungeteilten Kirche der Sieben Konzile bekennt, vertritt auch der gelehrte griechische Theologe *Chrestos Androustos,* Professor zunächst in Halki, später in Athen.[29] Es gab aber auch sowohl unter Russen, als auch unter Griechen nicht wenig Stimmen, die sich auch gegen eine bedingte Anerkennung anglikanischer Weihen aussprachen.[30] Die Sache schien im Für und Wider einer theologischen Besprechung versandet zu sein, bis endlich die Nachkriegsjahre eine wichtige Weiterentwicklung zeitigten.

Der Mittelpunkt, von dem sich diese Weiterentwicklung fortbewegte, war das Konstantinopel der ersten Nachkriegsjahre und hier wiederum eine der am meisten beteiligten Personen der stark ökumenisch eingestellte, hochbegabte Patriarch Meletios III., später Patriarch von Alexandrien. Eine entscheidende Rolle spielte hierbei ein Bericht über die Gültigkeit der anglikanischen Weihen, den im Sommer 1921 Professor *P. Komnenos* (Theologische Hochschule Halki) als Mitglied einer durch das ökumenische Patriarchat eingesetzten Kommission der Synode von Konstantinopel vorlegte. Sein Bericht lautete für die anglikanischen Weihen durchaus günstig und als Ergebnis dieser neu vorgenommenen Prüfung kam es — man kann beinahe sagen unerwarteterweise — zu entschiedenen Schritten, die aber immer noch nur örtlich begrenzten, daher nur vorbereitenden und unvollendeten Charakter trugen. Im Dezember 1921 entschied sich die engere Kirchensynode von Konstantinopel auf Grund des Berichtes von Komnenos, auf gleiche Weise wie die Weihen z. B. der Nestorianer und Monophysiten, auch die anglikanischen Weihen anzuerkennen. Im August 1922 teilte der Patriarch Meletios diese Entscheidung in einem persönlichen Schreiben dem Erzbischof von Canterbury mit. Gleichzeitig richtete er ein Rundschreiben an die übrigen Autokephalen Orthodoxen Kirchen mit der brüderlichen Aufforderung, sich seinem Schritt anzuschließen. Es taten dies aber zunächst bloß zwei

---

[29] Sein Buch über die anglikanischen Weihen erschien in Konstantinopel, 1903. Eine höchst verdienstvolle, tatsachenreiche Darstellung dieser gesamten Entwicklung findet man in dem kleinen, sehr zu empfehlenden Büchlein: „The validity of Anglican Ordinations" by *Mgr. Chrysostom Papadopoulos*, Archbishop of Athens, translated and prefaced by *J. A. Douglas.* 1930.

[30] Auf russischer Seite waren es u. a. die Protopresbyter S. J. Popov, A. Maltzew, der gelehrte Professor der Kasaner Theologischen Akademie V. Kerenskij, sowie J. Malinovskij; auf griechischer Seite z. B. Joannes Mesoloras u. a.

Autokephale Orthodoxe Kirchen: das Patriarchat von Jerusalem und das Erzbistum von Cypern, erst später (1930) folgte noch das Patriarchat von Alexandrien, unter demselben Meletios, der mittlerweile dorthin gewählt worden war. Die übrigen acht Autokephalen Orthodoxen Kirchen verhielten sich eine Zeitlang abwartend, ja warfen gelegentlich dem Patriarchen Meletios vor, daß er seinen schwerwiegenden Schritt im Namen einer Lokalkirche allein unternommen habe, ohne sich mit den übrigen Autokephalen Orthodoxen Kirchen beraten zu haben.

Eine ganz neue Aktionslinie ist dann durch die Lambether Beratungen im Sommer 1930 eingeleitet worden; Veranlassung hierzu bot ein Vorstoß der zahlenmäßig größten unter den aktiven orthodoxen Kirchen, nämlich der rumänischen. (Die gemarterte und verfolgte russische Kirche, der seitens der Bolschewisten ja keine Freiheit des Verkehrs und des Auftretens nach außen gelassen wird, kann man nicht als „aktiv" in diesem Sinne bezeichnen.) Im Sommer 1930 tagte im Lambeth Palace der Erzbischöfe von Canterbury zu London die übliche, seit 1866 ungefähr alle zehn Jahre zusammentretende Gesamtkonferenz der Bischöfe der Anglikanischen Kirche aus der ganzen Welt: eine Art von Kirchenkonzil des Gesamtanglikanismus, nur ohne bindende, entscheidende Kraft, in Form eher einer beratenden Synode. Zu dieser (der VII.) Lambeth-Konferenz waren auch Vertreter aller Orthodoxen Autokephalen Kirchen als Ehrengäste eingeladen und erschienen vollzählig, mit Ausnahme der russischen,[31] unter persönlicher Führung des bereits erwähnten kirchlich hochverdienten Patriarchen von Alexandrien Meletios. Ein besonderer anglikanisch-orthodoxer Ausschuß sollte die weiteren Möglichkeiten einer Annäherung der beiden Kirchen prüfen. Hierzu nun hatte die Rumänische Kirche ihren Vertreter, den gelehrten Metropoliten Nektarios von Czernowitz ausdrücklich beauftragt, eine klar-umrissene, eindeutige Antwort der anglikanischen Kirche hinsichtlich ihrer Sakramentslehre und insbesondere ihrer Lehre von der Eucharistie und der Priesterweihe zu erlangen. Indem die anglikanischen Vertreter in dieser gemischten Kommission auf die religiös-kultische Praxis ihrer Kirche und besonders auf die Ausdrücke des „Prayerbook" hinwiesen, die entschieden im Sinne einer Realpräsenz des Herrn im Sakrament zu deuten sind, vermochten sie den Orthodoxen eine im großen und ganzen befriedigende Antwort zu erteilen.

[31] Aus der Sowjetunion durften keine Vertreter der Kirche ausreisen, und an die russische Emigrantenkirche, die gegen 20 Bischöfe und etwa eine Million Gläubige zählt, hat das Ökumenische Patriarchat die englische Einladung nicht weiterreichen wollen.

Hier einige kurze Auszüge aus den Verhandlungen dieser Kommission:

„... The Patriarch (von Alexandria) said that he understood from the various phrases quoted (die anglikanischen Bischöfe hatten eine Reihe von Stellen aus der „American Liturgy", der „Scottish Liturgy" und der Liturgie der Church of England angeführt) that the Anglican definitely believed that in the Eucharist he received the Body and Blood of Christ. He asked whether after Communion the consecrated Elements remaining were regarded as the Body and Blood of Christ. The Bishop of Gloucester and other Bishops said: ... „Certainly."

In einem kurz zusammenfassenden offiziellen Schlußbericht über die Besprechungen („A Resume of the Discussion July 15—18th 1930, between the Patriarch of Alexandria with the other Orthodox Representatives and Bishops of the Anglican Communion of Lambeth Palace") lesen wir unter anderem:

„8. It was stated by the Anglican Bishops that in the Anglican Communion Ordination is not merely the appointment of a man into a particular post, but that in Ordination a special „charisma" is given to the person ordained, proper to the Order, and that the nature of the special gift is indicated in the words of Ordination, and that in this sense Ordination is a „mysterion"."

10. The Orthodox Delegation stated that they were satisfied with regard to the maintenance of the Apostolic Succession in the Anglican Church in so far as the Anglican Bishops have already accepted Ordination as a „mysterion" and have declared that the Doctrine of the Anglican Church is authoritatively expressed in the Book of Common Prayer, and that the meaning of the 39 Articles must be interpreted in accordance with the Book of Common Prayer.

II. It was stated by the Anglican Bishops that in the Sacrament of the Eucharist „the Body and Blood of Christ are verily and indeed taken and received by the faithful in the Lord's Supper..." and that after communion the consecrated elements remaining are regarded sacramentally as the Body and Blood of Christ...[32]

Nun aber wurde von der Orthodoxen Delegation, wieder unter besonderer Beteiligung der Rumänen, die Frage aufgeworfen, inwiefern der Standpunkt der anglikanischen Mitglieder der gemischten Kommission als repräsentativ für die gesamte Anglikanische Kirche gelten könne. Die Orthodoxen zielten also auf nichts weniger, als auf eine klare, bindende Äußerung zu diesen Glaubenssätzen, auf ein Bekenntnis aus dem Munde des gesamten versammelten anglikanischen Episkopats (erschienen waren zur VII. Lambeth-Konferenz 308 englische Bischöfe, beinahe die nizänische Zahl!). Einige anglikanische Kommissionsmitglieder suchten sie zunächst davon abzubringen, die Orthodoxen blieben jedoch fest. Endlich kam die mit Spannung erwartete Äußerung des anglikanischen Gesamtepiskopats zu den behandelten Fragen: In sehr vorsichtiger Formulierung (die Bischofskonferenz von Lambeth hat — wie bereits gesagt — keine wirkliche Vollmacht zur Regelung des anglikanischen Kirchen- und Glaubenslebens, lediglich eine moralische Autorität sowie das Recht

[32] Der Text dieser Verhandlungen ist abgedruckt in „The Christian East", Vol. XII N. 1 (Spring 1931). „Minutes of the conference between the Orthodox Delegation and the Anglican Bishops", S. 27—45.

zu raten und zu empfehlen) erklärten die Väter der gesamten Lambeth-Konferenz die von den anglikanischen Kommissionsmitgliedern an die Orthodoxen erteilte Antwort für eine zutreffende und richtige Darlegung der Lehre und Praxis („sufficient account of the teaching and practice") der Anglikanischen Kirchengemeinschaft. Wie sich dabei Bischof Barnes und die Bischöfe der „evangelisierenden" („evangelical") Richtung verhalten haben, ob sie insbesondere mitstimmten oder sich der Stimme enthielten, bleibt unklar. Jedenfalls hat sich keine Opposition geltend gemacht. Die Stimme, die ertönte, war die des gesamten Anglikanischen Episkopats, obwohl stark verklausuliert und nicht unbeträchtlich durch eine vorgeschickte einleitende Bemerkung[33] verharmlost. Und doch darf man die Vermutung aussprechen, daß wir hier vielleicht vor einem dogmatisch wichtigen Einschnitt in der Geschichte der anglo-orthodoxen Beziehungen stehen, ja möglicherweise ist hier die Linie angedeutet, auf der — mit größerer Geltendmachung des Gesamtepiskopats — einmal auch formal die große, besonders dogmatische Zerrissenheit der Anglikanischen Kirche wenigstens teilweise überwunden werden könnte.[34] Es ist noch eine beratende, noch eine nur feststellende und empfehlende Stimme; sie will nicht regieren oder verpflichtende Glaubensentscheidungen erlassen. Auf die richtige Feststellung des Glaubens (nicht auf eine „gesetzgeberische Tätigkeit" im dogmatischen Gebiet) kommt es jedoch bei dogmatischen Entscheidungen der Kirchen immer an. Hier wird aber ausdrücklich gesagt, daß diese Feststellungen für die Anglikanische Kirche nur einen konsulativen, nicht autoritativen Charakter haben. Wenn derlei Vorbehalte einmal wegfallen sollten, so hat die Anglikanische Kirche ein Organ erhalten, durch das sie ihre innere Uneinheit vielleicht überwinden könnte. Dann wäre ein besonders großes Hindernis auf dem Wege zur Vereinigung mit der Ostkirche überwunden. Ob aber diese Entwicklung wahrscheinlich ist, läßt sich schwer sagen.

Die Orthodoxen Kirchen, die durch ihre Delegierten nicht ohne Befriedigung von den anglikanischen Darlegungen Kenntnis genommen hatten, mußten nun ihrerseits eine amtliche, obwohl ebenfalls nicht endgültige Stellung beziehen, und zwar sollte dies auf der für Juni 1932 in Aussicht genommenen „Pro-Synode" der gesamten Orthodoxen Kirche (auf dem Athosberg) stattfinden. Da aber bei dieser Versammlung die russische Kirche wieder nicht ver-

[33] Die Konferenz betont darin ausdrücklich, daß „sie nicht zusammengerufen wurde als eine Synode zur Festlegung der Lehre, daher nicht imstande ist, einen formellen Beschluß in bezug auf die in dem Resumé berührten Fragen zu fällen".

[34] Diese Gedanken sind in einem sehr interessanten Aufsatz des Patriarchen *Meletios* angedeutet (engl. Übersetzung in „Christian East", vol. XI, N. 4, S. 186).

treten sein konnte, weigerte sich auch das Serbische Patriarchat, das Vorkonzil zu beschicken und der Plan (es traten ihm im letzten Augenblick noch andere Schwierigkeiten entgegen) mußte schließlich aufgegeben werden. Eine gemeinsame, wenn auch nur provisorische Stellungnahme — die Endregelung konnte wohl nur ein richtiges Voll-Konzil treffen — der gesamten Orthodoxen Kirche blieb vorläufig wieder aus. Weihnachten 1930 war, unter Hinweis auf die Ergebnisse der Lambether Besprechungen, die Anerkennung der Anglikanischen Weihen durch eine vierte Orthodoxe Kirche hinzugetreten, die von Alexandrien, an deren Spitze mittlerweile, wie gesagt, Patriarch Meletios gewählt worden war.

Jetzt ergriff die Anglikanische Kirche die Initiative. Man beschloß, der rumänischen Kirche einen offiziellen kirchlichen Gegenbesuch abzustatten, der denn auch im Sommer 1935 stattfand. An der Delegation nahm eine Reihe leitender anglikanischer Persönlichkeiten teil, u. a. die Bischöfe von Lincoln, von Gibraltar und von Fulham, der anglikanische Erzbischof von Dublin, die gelehrten Theologen Canon Goudge, H. N. Bate (Dean of York) und Dr. Frank Gavin, der letztere als Vertreter der amerikanischen anglikanischen Kirche. Ihr Empfang war überaus herzlich und feierlich. Von rumänischer Seite war man sich dabei nicht ganz klar darüber, ob dieser Empfang in erster Linie den Anglikanern oder den Engländern galt. Die Besprechungen, die der Frage der Anerkennung der anglikanischen Weihen durch die rumänische Kirche galten und die zunächst bis zur Entscheidung der Rumänischen Kirchensynode geheimgehalten wurden, die im Herbst 1935 zusammentreten sollte, schienen für den anglikanischen Standpunkt sehr befriedigend verlaufen zu sein. Dann kam eine Verzögerung der endgültigen Entscheidung, ein scheinbares Schwanken auf der rumänischen Seite. Endlich, kurz vor Ostern 1936, wurde der Erzbischof von Canterbury durch ein Telegramm der Rumänischen Kirchenleitung benachrichtigt, daß die Rumänische Kirche die Gültigkeit der Anglikanischen Weihen anerkannt hat. Dies ist ein sehr wichtiger weiterer Schritt in dieser Richtung, insbesondere wenn man ins Auge faßt, daß die Rumänische Kirche unter den Orthodoxen Kirchen diejenige war, die besonders scharf und klar ihre Fragen, Zweifel und Bedenken der Anglikanischen Kirche gegenüber formuliert hatte.[35] Es ist daher zu erwarten, daß dem Beispiel der Rumänischen Kirche in Kürze vielleicht noch andere Orthodoxe Kirchen folgen werden.

---

[35] Dem Verlauf des anglikanischen Kirchenbesuchs in Rumänien und seiner Vorgeschichte sind zwei sehr interessante und ausführliche Aufsätze gewidmet: Canon *J. A. Douglas*, The Church of England Delegation to Rumania („The Christian East", Sept. 1935), und *Dom M. Schwarz*, La visite des Anglicans à Bucarest, in der Zeitschrift der Benediktiner von Amay: „Irénikon", 1936, Nr. 1, S. 45—61.

V.

Die andere wichtige Frage in den Beziehungen zwischen den beiden Kirchen ist diejenige der dogmatischen Übereinstimmung. Wie bereits gesagt, sind hier in erster Linie einige negative Voraussetzungen für eine größere beiderseitige Annäherung erforderlich. Die Orthodoxe Kirche fühlt sich der anglikanischen Lehre durch einige Punkte entfremdet, ja zum Teil — durch den polemisch-scharfen Ton ihrer Formulierung — sogar peinlich berührt. Es handelt sich hierbei um einige Formulierungen der Sakramentlehre des Anglikanismus — die berühmte „Schwarze Rubrik" des Prayerbook, die Artikel 28 (erster Absatz) sowie 25 (dritter Absatz) der „Thirty Nine Articles of Religion", die zum Teil durch einen schroffen Ton auffallen — und um die Lehre von dem Ausgang (Prozession) des Heiligen Geistes, bei der man übrigens der Möglichkeit einer Verständigung sehr nahegekommen ist.

Die berühmte „Black Rubric", 1552 eingeführt, 1559 weggelassen, in gemilderter — der gegenwärtig bestehenden — Fassung 1662 wiedereingeführt, ist eine ziemlich schroffe Ablehnung (in der jetzigen gemilderten Fassung etwas vertuscht, aber immerhin nicht aufgehoben) der Realpräsenz des Leibes und des Blutes Christi im Sakrament des Abendmahls. Die Kniebeugung beim Empfang des Sakraments soll — so heißt es — keine Anbetung bedeuten. Denn der natürliche Leib und das natürliche Blut (sic) Christi befinden sich im Himmel, können deswegen nicht gegenwärtig und Gegenstand der Anbetung sein. „... No adoration is intended or ought to be done, either unto the Sacramental Bread or Wine there bodily received, or unto any Corporal Presence of Christ's natural Flesh and Blood. For the Sacramental Wine and Bread remain still in their very natural substances, and therefore may not be adored (for that were idolaty, to be abhorred by all faithful Christians) and the natural Body and Blood of our Saviour Christ are in Heaven, and not here, it being against the truth of Christ's natural Body to be at one time in more places than one." Die frühere Fassung (des Jahres 1552) lautete schroffer: anstatt der Worte: „or unto any Corporal Presence of Christ's natural Flesh and Blood" standen früher die Worte: „or unto any real and essential presence of Christ's natural Flesh and Blood". Die Milderung des Textes der Rubrik durch diese Änderung aus dem Jahre 1662 ist, ungeachtet der Absicht, die dabei wahrscheinlich vorschwebte, keine ausschlaggebende geworden: die Begründung, die von dem Gebundensein des natürlichen (sic) Leibes und Blutes Christi an den Himmel (als ob der Himmel ein geographischer Ort wäre) spricht, ist aufrechterhalten. Daß die Lehre von der Realen Präsenz nicht den „natürlichen" Leib Christi, sondern seinen verklärten Leib im Abendmahl verehrt und daß auch, dieser Lehre gemäß, nicht der „natürliche" Leib Christi, sondern sein verklärter Leib, der Leib Seiner Auferstehung in den Himmel (der kein umgeschriebener geographischer Ort ist) aufgenommen wurde, ist sowohl von den Verfassern wie von den Umarbeitern der „Schwarzen Rubrik" unberücksichtigt geblieben. Diese „Schwarze Rubrik" des anglikanischen Prayerbooks bildet einen schweren Stein des Anstoßes für die Mitglieder der Orthodoxen Kirche.[36] Ich

[36] S. ausführlich darüber — und über das Folgende — in meiner russisch verfaßten Broschüre „Učenije Anglikanstva v 39. Articles of Religion v jego otnošenii k učeniju Prav. Cerkvi". „Die Lehre des Anglikanismus in den 39 Ar-

erinnere mich z. B., welchen peinlichen Eindruck sie auf den frommen und gelehrten, noch jungen Metropoliten von Tyrus und Sidon[37] machte, als er den Patriarchen von Antiochien bei der Tagung der orthodox-anglikanischen Theologen-Kommission in Lambeth-Palace, Oktober 1931, vertrat.

Was die „39 articles" betrifft, so sind die Orthodoxen der Auffassung, daß die Abendmahlslehre, wie sie im ersten Absatz des Artikels 28 formuliert ist, eine gewisse subjektivistische Färbung trägt. Dieser erste Absatz des Artikels 28 lautet: „The Supper of the Lord is not only a sign of the love that Christians ought to have among themselves one to another; but rather is a Sacrament of our Redemption by Christ's death: in so much that to such as rightly, worthily and with faith receive the same, the Bread which we breake is the partaking of the Body of Christ; and likewise the Cup of blessing is a partaking of the Blood of Christ." Wenn die gesperrten Worte „to such as rightly, worthily and with faith receive the same" weggelassen werden könnten, so wäre der ganze Artikel 28 für einen orthodoxen Christen kein Anstoß mehr.[38]

Artikel 25 bezieht sich auf die Sakramente und deren Zahl. Die stark polemische Sprache — die übrigen fünf Sakramente, außer dem Abendmahl und der Taufe, seien teilweise entsprungen aus der „entstellten Nachfolge der Apostel": „grown partly of the corrupt following of the Apostles"[39] — macht ihn für die Orthodoxe Kirche sehr anstößig. Eine theologische Analyse dieses Artikels zeigt aber, daß er, bei Weglassung der polemischen Ausdrücke in einem Sinn ausgelegt werden kann, die der katholischen Tradition der Alten Kirche weniger entgegengesetzt ist.[40] Die Aufrechterhaltung dieser schroff polemischen Worte macht aber einstweilen diese Auslegung, ungeachtet der vielen Bemühungen, die sich die anglikanischen hochkirchlich gefärbten Kommentare der „39 articles" geben, nicht sehr überzeugend. Auch hier würde die Weglassung des Wortes „corrupt" in dem Satz: „grown partly of the corrupt following of the Apostles" die Spitze abbrechen und den Anstoß entfernen.[41] Von

---

ticles of Religion in ihrer Beziehung zu der Lehre der orthodoxen Kirche." Warschau 1932, 26 Seiten (auch in der Zeitschrift „Elpis", 1932).

[37] Araber von Geburt, der in schlichter, apostolischer Weise auf seinem Maultier die Bergdörfer seiner Libanongemeinden durchreist und ihnen dabei in der Muttersprache predigt.

[38] Vgl. dazu auch meinen englischen Aufsatz „Union between the orthodox and the Anglican Churches", in „Theology", London, Sept. 1932, S. 136 ff.

[39] Dieser ganze dritte Absatz des Artikels 25 lautet: „Those five commonly called Sacraments, that is to say: Confirmation, Penance, Orders, Matrimony and extreme Unction, are not to be counted for Sacraments of the Gospel, being such as have grown partly of the corrupt following of the Apostles, partly are states of life allowed in the Scripture; but yet have not like nature of sacraments with Baptism, and the Lord's Supper, for they have not any visible sign or ceremony ordained of God."

[40] Vgl. darüber z. B. *E. J. Bicknell,* A theological introduction to the Thirty-Nine Articles of the Church of England, London 1929, S. 452, ferner meine schon erwähnte russische Broschüre: „Die Lehre des Anglikanismus ...", S. 22—23, und die (sehr ausführliche und tüchtige) russische Arbeit von *Al. Roždestvenskij:* Simvoličeskija bogoslužebnyja knigi Anglikanskoj Cerkvi, Kiev 1909.

[41] Vgl. meinen Aufsatz in „Theology", S. 138.

Vertretern der Orthodoxen Kirche werden Einwände gegen den Wortlaut noch einiger weiterer Artikel erhoben (Art. 31, 22 und 19),[42] die allerdings geringere Schwierigkeiten bieten, vor allem aber gegen die Lehre über den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und dem Sohne. Seitens der Anglikaner wird in Erwiderung darauf häufig gesagt, daß die 39 Artikel in vielem veraltet seien und keine bindende Kraft mehr besäßen. Letzteres trifft wohl für die anglikanischen Kirchen Schottlands und Nordamerikas zu, nicht aber für die Church of England. In ihr haben diese stark subjektivisierenden Glaubensartikel, die z. B. den objektiven Wert des Sakraments des Abendmahls verflüchtigen, offiziell noch gesetzliche Geltung, obwohl sie tatsächlich nur noch eine sehr geringe Bedeutung im Leben der Kirche besitzen.[43] Die Orthodoxen pflegen daher den Anglikanern mit der Aufforderung entgegenzutreten, die beanstandeten Artikel, wenn sie tatsächlich fast keine Geltung mehr besitzen, einfach fallen zu lassen oder einer entsprechenden Umarbeitung zu unterziehen. Dann sei ein besonders wichtiges Hindernis der Vereinigung der Kirchen aus dem Wege geschafft.

Die alte theologische Streitfrage des „Filioque" ist während der Tagung der Orthodox-Anglikanischen „Joint Doctrinal Commission" im Lambeth Palace vom 15. bis 20. Oktober 1931[44] scheinbar ihrer Lösung nähergebracht worden. Es wurde von beiden Seiten energisch betont, daß es nur eine *ἀρχή* oder *αἰτία* in der göttlichen Trinität geben könne, d. h. den Vater als alleinige *ἀρχή* und *αἰτία* der Trinität; zur gleichen Zeit erklärten sich die Orthodoxen bereit,

[42] Ich bringe in meiner obenerwähnten Broschüre Einwände im ganzen gegen sechs Artikel. Roždestvenskij stellt in seinem Buche noch eine Reihe weiterer Einwände von untergeordneter Bedeutung auf.

[43] Sogar der sehr gemäßigte Bischof Headlam von Gloucester (Vertreter der stark verbreiteten mittleren Einstellung) äußerte sich während der Verhandlungen der orthodox-anglikanischen Lambeth-Kommission von 1931 folgendermaßen in bezug auf die „39 Articles": „At the same time it was necessary to say that many members of all sections of the Church of England felt that the Articles were in urgent need of revision." (S. „Report of the Joint Doctrinal Commission appointed by the occumenical Patriarch and the Archbishop of Canterbury for consultation on the points of agreement and difference between the Anglican and Eastern Orthodox Churches", London Society for Promoting Christian Knowledge, 1932, S. 40).

[44] Die Anglikanische Kirche war in dieser Kommission durch folgende Delegierte vertreten: den Bischof von Gloucester Dr. Headlam (Vorsitzender), den Erzbischof von Dublin, die Bischöfe von Northern Indiana (Nord-Amerika), von Gibraltar und von Fulham, Dr. Goudge, Dr. Grensted, Canon J. A. Douglas, the Rev. Philipp Usher. Von orthodoxer Seite waren folgende Delegierte anwesend: Der Metropolit von Thyateira (als Vertreter der Patriarchate von Konstantinopel und Jerusalem), Archimandrit M. Constantinides (Vertreter der Kirche von Alexandrien), der Metropolit von Tyros und Sidon (Antiochien), der Bischof von Novi-Sad (Jugoslavien), der Metropolit von Bukovina (Rumänien), der Metropolit von Paphos (Cypern), der Metropolit von Trikkes und Stagon (Griechenland), Professor Nikolaus v. Arseniev (Orthodoxe Kirche von Polen).

eine Möglichkeit zur Überwindung des Gegensatzes darin zu erblicken, daß sie (bei strengem Festhalten an der ursprünglichen Form des „Nicänums“ ohne Filioque-Zusatz!) auf eine durch Johannes von Damaskus und frühere griechische Väter formulierte Lehrmeinung zurückgingen: Der Heilige Geist geht aus „von dem Vater durch den Sohn“. Der vierte Punkt der gemeinsam angenommenen Beschlüsse der Kommission lautet:

4. The Doctrine of Holy Spirit.

On the difference which has prevailed between the East and the West concerning the doctrine of the Holy Spirit we record the propositions adopted by the Conference held at Bonn in the year 1875. While we reject every proposition or form of expression which implies the existence of two principles or *ἀρχαί* or *αἰτίαι* in the Holy Trinity, we consider as acceptable the teaching of St. John of Damascus and of earlier Greek Fathers that the Holy Ghost proceds from the Father through the Son.[45]

Als aber während der Aussprache die Orthodoxen ihrerseits die Weglassung des „Filioque“ aus dem Nicänum, wie es in der Anglikanischen Kirche gebraucht wird, anregten, trafen sie auf kein Verständnis seitens der Anglikaner.

„Canon Douglas said the omission of the „Filioque“ in ordinary Anglican Service would cause needles pain to many thousands of simple people.“

Darauf wurde von orthodoxer Seite erwidert, daß ein solches Zugeständnis (die Beibehaltung des „Filioque“ in einem lokal begrenzten Gottesdienst) nur von einem ökumenischen Konzil gemacht werden könnte. „Professor A. said that such a concession could only be made by an Oecumencial Council; otherwise there could be partial, but not complete intercommunion.“[46]

VI.

Dies wären also die negativen Voraussetzungen für eine dogmatische Verständigung zwischen den beiden Kirchen, die dem Standpunkt der Orthodoxen Rechenschaft tragen würden: das Fallenlassen der Schwarzen Rubrik; das Fallenlassen oder eine Änderung einiger Formulierungen der „39 Articles“ (oder die Herabdrückung der 39 Articles in die Stellung eines rein kirchenhistorischen, nicht mehr verpflichtenden Dokuments, wie es in den episkopalen Kirchen Schottlands und Nord-Amerikas geschehen ist) und ein Verzicht auf das Filioque im Glaubenssymbol. Als positive Voraussetzung dürfte — vom orthodoxen Standpunkt gesehen — eine allgemeine Anerkennung des Glaubens der ungeteilten Kirche des 11. Jahrhunderts seitens der Anglikanischen Kirche ziemlich genügen, ein Gesichtspunkt, mit dem sich viele Anglikaner durchaus einverstanden erklären. Als durchaus genügende Basis für eine solche Verständigung könnte daher auch das

---

[45] Die Beschlüsse sind in englischem und griechischem Wortlaut veröffentlicht worden. S. „Report of the Joint Doctrinal Commission“, S. 14—15.

[46] „Report of the Joint Doctrinal Commission“, S. 32.

bekannte und bemerkenswerte Dokument betrachtet werden, das unter der Überschrift „A Declaration of Faith“ im Jahre 1922 dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel überreicht wurde mit 3715 Unterschriften von Geistlichen der Church of England. Dieses Glaubensbekenntnis steht in stärkster Übereinstimmung mit den Kirchen des Ostens und betrachtet die „39 Articles“ als ein Dokument von nur untergeordneter Bedeutung, das nur im Einvernehmen mit dem Glauben der ungeteilten Kirche interpretiert werden dürfe.

Es lautet:

„A Declaration of faith.

To his Holiness the Oecumencial Patriarch and the Holy Synod of the Great Church of Constantinople.

We, the undersigned being priests of the English Church, earnestly desiring to promote an understanding with our brethren of the Eastern Orthodox Churches, and rejoicing that in God's providence there are manifold evidences of the growth of sympathy and mutual love on both sides, now in all humulity write to your Holiness and to the Holy Synod in order to set forth plainly that which we hold to be the genuine teaching of the English Church on certain matters of faith, teacing which we gather from the utterances of Eastern-Orthodox hierarchs and theologians that they would welcome some explicit statement from us.

1. We affirm that the one saving faith, in which it is the will of God that all Christians should be held together in the unity of the Spirit and the bond of peace, is the faith of the undivided Church of Christ, which Faith is set forth in the Holy Scriptures, has been handed on by the Holy Fathers in their writings and by the tradition of the Church, and in opposition to the negations and corruptions of heretics has been reaffirmed and safeguarded by Oecumencial Councils through the operation of the Holy Ghost.

2. We affirm that, notwithstanding individual departures therefrom, this faith has not been forsaken by the English Church.

3. We affirm that each particular Church is rightly independent (autokephalos) and selfadministered (autodioiketos) in matters which are not essential to the faith or practice of the Universal Church.

4. We hold that an Oecumenical Council is the supreme tribunal of the one, Holy, Catholic and Apostolic Church, and that the dogmatic decrees of the Councils which have been accepted as Oecumenical by the whole Church are incontrovertible and binding on all Christians.

5. As touching any matters in which the Church of England may seem in the opinion of Eastern theologians to have departed from the dogmatic decrees of the Oecumenical Councils, we declare that we know of no such departure, and that we accept the faith as expounded by those Councils.

6. Though the number of the Sacraments has not been formally fixed either by tradition from the Apostles or by any decision of an Oecumenical Council, we agree that in Baptism, Orders, Matrimony, the Eucharist, Confirmation, Penance and Unction some special and appropriate grace is given by God to man as ordained either by Christ or by His Apostles acting on the authority which He gave them; and we adhere to the custom of calling these sevenites specifically sacraments.

7. We affirm the essential necessity of the Sacrament of Order according to the institution of Christ, the practice of the Apostles and the constant tradi-

tion of the Church. This is secured in the Churches of the Anglican Communion by the transmission of the several orders of the hierarchy by the imposition of hands of the bishops, to whom it has been transmitted in like manner by an uninterrupted seccession from the days of the Apostles.

We the undersigned therefore hold that our Lord through the ministry of the successors of the Apostles, has confered on us and on all the members of the clergy of the Anglican Communion the Sacrament of Order, with the purpose that we, who are priests should (a) preach and teach the word of God; (b) offer the unbloody sacrifice of the Eucharist both for the living and the departed; (c) sacramentally absolve sinners who repent and confess their sins, and (d) otherwise minister to the flock of Christ according to the ancient faith and practice of the Universal Church.

8. We affirm that by consecration in the Eucharist the bread and the wine being blessed by the life-giving power of the Holy Spirit are changed and become the true body and blood of Christ, and as such are given to and preceived by the faithful. We hold threfore that Christ thus present is to be adored. As to the actual manner of change and of the mode of the presence no doctrine on this point is laid down by any Oecumencial Council, and therefore while believing the fact, we do not venture to define the mode. There is here a divine mystery which passes human understanding.

9. We agree with the Holy Orthodox Eastern Church that honour should be given to the holy and ever-virgin Mother of God and the Saints departed, that there is a legitimate use of sacred images; and that alike in our public and private prayers, we should ask for the benefit of the intercession of the Saints.

10. We account the Thirty-nine Articles of Religion as a document of secondary importance concerned with local controversies of the sixteenth century and to be interpreted in accordance with the faith of that Universal Church of which the English Church is but a part.[47]

Aus diesem, von so zahlreichen Geistlichen ziemlich verschiedener Schattierungen unterschriebenen Dokument kann man ersehen, welche breite Basis — in den nicht extrem katholisierenden Kreisen des Anglikanismus — für eine Annäherung zur Ostkirche vorhanden ist. Wenn auf der Oberfläche des Kirchenlebens die besonders rührigen, stark romanisierenden Kreise mehr auffallen, so sind in den Tiefen des Lebens der Anglikanischen Kirche stärkere Voraussetzungen für eine Verständigung mit der Ostkirche gegeben.[48]

Schwierigkeiten liegen aber in der großen Uneinheitlichkeit des Anglikanismus. Dies ist das Haupthindernis auf dem Wege zu einem engeren Zusammenwachsen der beiden Kirchen.[49] Ob es überwunden werden kann, ist eine Frage. Diese Uneinheitlichkeit wird geradezu als „comprehensivness" („Weitherzigkeit") vielfach ge-

---

[47] Der Text ist abgedruckt in dem schon angeführten Büchlein von *Mgr. Chrysostom Papadopoulos:* The validity of Anglican Ordination, S. 67—69.

[48] In den allerletzten Jahren hat übrigens die extrem romanisierende Tendenz — besonders unter den jungen Geistlichen — stark zugenommen, wovon auch die zahlreichen Übertritte zum Katholizismus zeugen.

[49] Dies ist z. B. die Meinung des hochangesehenen, verdienstvollen und gelehrten russisch-orthodoxen Theologen Prof. N. N. Glubokovskij (früher in St. Petersburg, jetzt in Sofia).

rühmt.[50] Für die Ostkirche kann dies in einzelnen Fällen zum schweren Stein des Anstoßes werden. (Man denke z. B. an das aufsehenerregende, für viele gläubige Anglikaner höchst peinliche Auftreten des Bischofs *Barnes* von Birmingham mit seiner scharfen und das religiöse Gefühl vieler seiner Mitbrüder schroff verletzenden Polemik gegen den Glauben an die Realpräsenz in der Eucharistie.) Dieser Mangel an dogmatischer Einheit, der in der anglikanischen Kirche ziemlich stark hervortritt, könnte vielleicht in der schon oben angedeuteten Weise überwunden werden: durch wachsende Bedeutung des gesamtanglikanischen Episkopats.

Ein anderes Hindernis in der dogmatischen Verständigung der beiden Kirchen ist die weitgehende Gebundenheit der leitenden und bei weitem wichtigsten unter den Anglikanischen Kirchen, der „Church of England“ an den englischen Staat. Die „39 Articles“ sind ein Teil des Staatsgesetzes und dürfen ohne Genehmigung des Staates weder fallen gelassen noch abgeändert werden.

Die Anglikanische Kirche steht aber mitten in einer tiefgehenden Entwicklung; ihre Dynamik überwiegt vielleicht ihre Statik — und diese Entwicklung geht sehr entschieden immer stärker in der Richtung der Überlieferung der alten Kirche.

VII.

Es ist klar, daß eine wirkliche, organische, in die Tiefe gehende Vereinigung, unter Ausschluß jeglicher „diplomatischer“ oder unklarer Überbrückungsformeln, eine große gegenseitige Bereicherung für die beiden Kirchen bedeuten würde. Wir streben nach der Vollendung und nach dem immer fortschreitenden Wachstum des Leibes Christi. Wegen seiner Zerrissenheit vermögen wertvolle seelische und geistige Kräfte, hohe charismatische Gaben der einzelnen Glieder des Leibes nicht im vollen Maße dem ganzen Leibe zugute kommen. Bei der wieder erlangten Einheit ist aber eine gegenseitige Unterstützung und Bereicherung im Leben der Gnade wieder in einem stärkeren Maße möglich, als es gegenwärtig der Fall ist.

Die Anglikanische Kirche besitzt ein großes Charisma — eine soziale Liebestätigkeit, die aus dem Glauben an Seine Menschwerdung und Sein Liebesopfer ihre Inspiration erhält, im wahrhaft johanneischen Sinne: „Er hat für uns Sein Leben hingegeben; darum müssen wir unser Leben hingeben für die Brüder.“[51] Sie besitzt ferner eine ernste, tiefschürfende christliche Wissenschaft, spe-

---

[50] Ich denke z. B. an eine Ansprache des jetzigen Bischofs von Wakefield, damals Canon Seaton, bei einer der ersten Konferenzen des anglo-russischen „Fellowship of St. Alban and St. Sergius“ in St. Alban bei London am 28. Dezember 1927.

[51] Vgl. mein Buch „Der urchristliche Realismus“, II. Teil, Kap. II: „Die Inkarnationstheologie des Anglikanismus“, S. 24, 34—37.

ziell auf dem Gebiet der Religionsgeschichte und der neutestamentlichen Forschung, d. h. eine Wissenschaft, die objektiv und rein-empirisch verfährt, aber ihre Begeisterung und bewegende Kraft aus der christlichen Verkündigung schöpft.

Die Ostkirche bietet den Reichtum der urchristlich-johanneischen Kontemplation Seiner Herrlichkeit — des fleischgewordenen Logos —, Seiner Herrlichkeit im Fleische, in der selbstgewollten Erniedrigung: „Wir sahen Seine Herrlichkeit", das inbrünstige, unermüdliche Schauen des Glanzes seiner Auferstehung und die paulinisch begründete asketisch-mystische Lehre von der beständigen Teilnahme an Seinem lebenspendenden Kreuze, dem „Mitgekreuzigtsein" mit Ihm. Sie bietet den liturgischen Reichtum des 4.—5. Jahrhunderts und den Hauch der urchristlichen Siegespredigt, der ihrem liturgischen Aufjauchzen und Frohlocken innewohnt.[52]

Beide Kirchen fühlen sich immer näher zueinander gebracht in dem Ernstmachen mit der Menschwerdung des Herrn und in dem Erlebnis seiner sakramentalen Gegenwart im Herrenmahl und ebenso sind sie geistig einig in der Betonung des Prozesses der Heiligung und der Verklärung der Kreatur, der in diesen unzulänglichen, im argen liegenden, von Sünden behafteten irdischen Verhältnissen immerhin schon begonnen hat.

Ein gegenseitiges Nähergebrachtwerden und eine etwaige Vereinigung — aber nur eine organische, wie wir sie oben gefordert haben — würde demnach die Erhöhung kirchlicher Gnadenkräfte im Dienste des gesamten Leibes Christi bedeuten[53] und auch vielen Gefahren vorbeugen: der Gefahr einer Erstarrung und einer Veräußerlichung der Lehre und der Frömmigkeit auf seiten der einzelnen Ostkirchen (das trifft gegenwärtig für die russische Märtyrerkirche nicht zu, deren Glaube sich jetzt im Blute der Verfolgung erneuert hat!), ferner der allgemeinen Gefahr des Ostens, sich allzu passiv und gleichgültig dem „äußeren" Leben gegenüber zu verhalten; andererseits der Gefahr der Zersplitterung und Subjektivisierung und dann auch der Verweltlichung auf seiten des Anglikanismus. Die Festigkeit und Eindeutigkeit des Glaubens und die

[52] Vgl. darüber mein Göschenbändchen: „Die Kirche des Morgenlandes", 1926; ferner „Der urchristliche Realismus", T. II, Kap. I: „Die Kirche des Morgenlandes und das johanneische Schauen der Herrlichkeit".

[53] Vgl. die sehr schöne Erörterung dieser Frage vom Standpunkt eines kirchlich-gläubigen orthodoxen Laien (nicht Berufstheologen) — was aber gerade besonders wertvoll ist — in dem Aufsatz von Prof. *N. S. Timašev* „W gost'ach u anglikan" („Ein Besuch bei den Anglikanern") in der russischen Pariser Zeitung „Vozroždenije" vom 13. 6. 1936. Besonders wertvoll ist die von einem Protestanten, dem Generalsekretär des Christlichen Studentenbundes *Dr. Visser t'Hooft* stammende ausführliche Darstellung des Verhältnisses zwischen der Geistesart der Ostkirche und den „katholischen" (nicht — römischen) Strömungen des Anglikanismus: „Anglo-Catholicism and Orthodoxy. A Protestant View." Student Christian Movement Press, London 1933.

Schätze einer urchristlichen freudigen Glaubenskontemplation — dies ist die ganz große Gabe, die die Ostkirche bei dieser gegenseitigen Annäherung mitbringen würde: es wäre das ein Rückhalt gegen die bisweilen allzu stark auftretende innere Uneinheitlichkeit des Glaubens in der Anglikanischen Kirche.

Vereinigt und gegenseitig gestärkt, würden die beiden Kirchen besonders wirksam sein können im Dienste der Einheit der gesamten Christenheit: Das wäre die *ökumenische* Bedeutung dieser Annäherung — ein wichtiger, weit über die Grenzen der Ostkirche und des Anglikanismus hinaus wirkender Schritt in der Richtung auf das uns allen vorschwebende Ziel: das Leben *der Einheit in dem Herrn*. „*Ein* Leib und *ein* Geist, wie ihr auch berufen seid in *einer* Hoffnung eurer Berufung: *ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Gott und Vater unser aller, der da ist über euch allen und durch euch alle und in euch allen.“ — „Daß sie alle eins seien, wie Du, Vater, in mir und ich in Dir, so mögen sie auch in uns eins sein.“

Die slavische Philosophie in ihren Grundzügen und Hauptproblemen.

Von
Ivan MIRČUK, Berlin.

Es ist keinesfalls meine Absicht, im Rahmen dieser Abhandlung einen, wenn auch schematischen Überblick über die Errungenschaften der Slaven auf dem Gebiete der Philosophie oder kurz gesagt, einen Überblick über die slavische Philosophie im ganzen zu geben; das Thema wäre viel zu weit, um es in so beschränkter Form erschöpfen zu können, es wäre auch viel zu schwer, schon weil vorbereitende Arbeiten nur in ganz geringer Menge vorliegen. Außer der alten, nicht zu umfangreichen und oberflächlichen Arbeit: „Grundzüge der slavischen Philosophie“ von *Kl. Hankiewicz* aus dem Jahre 1873 erschien erst vor wenigen Jahren eine zweite, ähnlich angelegte synthetische Abhandlung von Professor *Tvrdy* aus Bratislava (Preßburg),[1] welcher ebenfalls auf verhältnismäßig kleinem Raume, aber mit großer Liebe zum Gegenstand diese Frage zu lösen sich bemüht. Die im Jahre 1932 erschienene Arbeit von *Ferd. Pelikán* über die slavische Philosophie[1a] hat mehr historisch-informativen Charakter.

Die Idee, welche meiner Arbeit zugrunde liegt,[2] und der ich bereits vor dem Kongresse polnischer Philosophen in Warschau 1927 greifbare Formen zu geben versuchte, geht von der Überzeugung aus, daß wir berechtigt sind, von einem slavischen Typus zu sprechen, welcher selbstverständlich auch im philosophischen Denken zum Ausdruck kommt; allerdings ist andererseits nicht zu leugnen, daß alle slavischen Völker dadurch, daß sie jedes für sich in verschiedenen materiellen und geistigen Verhältnissen lebten, ihre besonderen, spezifischen Eigenschaften, ihre psychische Individualität herausgebildet haben. Ich bin überzeugt, daß unter den Vertretern der Philosophie bei den Slaven eine innere Ähnlichkeit vorhanden ist, daß gewisse gemeinsame Fehler wie auch gleiche Werte bestehen, welche diese Kultursphäre als ein Ganzes erscheinen lassen; auf diese, dem gesamten Slaventum innewohnen-

---

[1] *Tvrdy Josef:* Filosofie u Slovanů“ im Sammelwerk „Slované, kulturní obraz slovanského světa.“ Teil III. Prag 1929.

[1a] Přednášky Slovanského Ústavu v Praze, Bd. III, „Současná filosofie u Slovanů.“

[2] Siehe: *Iwan Mirczuk,* O słowiańskiej filozofji. Przegląd Filozoficzny, Warschau 1927 (T. 30). Zeszyt II—III.

den gemeinsamen Züge, welche selbstverständlich und vielleicht in erster Linie im philosophischen Denken zum Ausdruck kommen mußten, möchte ich hier die Aufmerksamkeit lenken.

Die Frage, ob und in welchem Umfange wir von einer slavischen Philosophie sprechen dürfen, hängt unmittelbar mit einem anderen nicht minder interessanten Problem zusammen, und zwar dem Problem der nationalen Philosophie überhaupt, dessen Bedeutung gerade in den letzten Jahren stark im Wachsen begriffen ist.[3] Ich bin mir zwar bewußt, daß dieses ausgiebige Schrifttum seinen Ursprung teilweise der Kriegspsychose und dem — manchmal unbewußten — Bestreben einzelner Völker verdankt, ihre Sonder- oder Ausnahmestellung in der Geistesgeschichte der Menschheit nachzuweisen.[4] Damit können wir uns jedoch nur einverstanden erklären, wenn wir nicht gleichzeitig behaupten, daß die Frage der nationalen Philosophie ausschließlich für eine Kriegserscheinung zu halten sei; denn sie bestand seit langem, wurde langsam reif und der Krieg beschleunigte nur ihre weitere Entwicklung.

Es gibt heute noch Philosophen,[5] welche den nationalen Charak-

---

[3] Ohne auf die zahlreichen Arbeiten geschichtlichen Charakters in verschiedenen Sprachen über die deutsche, englische, französische, italienische, holländische, dänische, russische, polnische und andere nationale Philosophien einzugehen, erwähne ich hier einzelne bezeichnende Abhandlungen mehr grundsätzlichen Inhaltes: *E. Adickes:* Charakter und Weltanschauung, Tübingen 1907; *Max Scheler:* Das Nationale im Denken Frankreichs, 1913; *Hermann Cohen:* Über das Eigentümliche des deutschen Geistes, 1914; *Wilhelm Wundt:* Die Nationen und ihre Philosophie, ein Kapitel zum Weltkrieg, 1915; *Max Scheler:* Kategorientafel des englischen Denkens und Zur Psychologie des englischen Ethos, 1917; *Müller-Freienfels:* Persönlichkeit und Weltanschauung, 1919, und Psychologie des deutschen Menschen und seiner Kultur, 1922; *Koneczny:* Polskie Logos i Ethos, Poznań 1921; *M. Straszewski:* Polska filozofja narodowa, Kraków 1921; *Em. Radl:* Naše dnešní filosofie, Praha 1921; *Simon Frank:* Die russische Weltanschauung 1926; *Max Wundt:* Die deutsche Philosophie und ihr Schicksal, Langensalza 1926; *Paul Menzer:* Deutsche Philosophie als Ausdruck deutscher Seele. Kant-Studien, Berlin, Bd. XXXIX (1934), Heft 3/4.

[4] Dies wird auch von *Wundt* in seiner oben angeführten Arbeit unzweideutig zum Ausdruck gebracht: „Daß der Charakter einer Nation in ihren geistigen Schöpfungen einen, allen sonstigen Zeugnissen überlegenen Ausdruck findet, weil die Dokumente der Geistesgeschichte mehr als die der äußeren Kultur in die Tiefe der Volksseele blicken lassen, ist bekannt genug. Aber nichts ist geeignet, die in Zeiten des Friedens leicht der oberflächlichen Beobachtung entgehenden und zum Teil auch tatsächlich durch den internationalen Verkehr sich verbergenden Unterschiede der Volkscharaktere lebendiger hervortreten zu lassen, als der Krieg, der die Leidenschaften weit mehr erregt, als es andere in den Verlauf des friedlichen Lebens eingreifenden Ereignisse jemals tun können.“ Vgl. *Wilhelm Wundt:* Die Nationen und ihre Philosophie. Ein Kapitel zum Weltkrieg, Leipzig 1915, S. III.

[5] Vgl. *I. Benrubi:* Gibt es eine nationale Philosophie? Intern. Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. Bd. XI (1917), S. 726—746, und die Diskussion auf dem Internationalen Philosophenkongreß zu Prag 1934 im Anschluß an das Referat Hellpachs über das Thema „Zentraler Gegenstand der Soziologie — Volk als Naturtatsache, geistige Gestalt und Willensschöpfung.“

ter der Philosophie mit der Begründung verneinen, daß die Philosophie als eine objektive Disziplin über alle Äußerungen des konkreten Lebens erhaben, nur den Gesetzen der eigenen systematischen Entwicklung zu folgen habe. Dieser Behauptung wäre entgegenzuhalten, daß die Philosophie gerade so wie die Wissenschaft keinesfalls ein Produkt eines gedankenlosen Mechanismus, sondern das Werk eines lebendigen Wesens ist, dessen Eigenart und Charakter sich in seiner Schöpfung widerspiegeln. Wenn man heute in den „exakten Wissenschaften", wie Mathematik, Physik und Chemie die nationalen Charakterzüge der auf diesem Gebiete schöpferisch tätigen Geister wiederzuerkennen glaubt, wenn zugegeben wird, daß z. B. das Problem der nichteuklidischen-hyperbolischen Geometrie von Łobačevskij und von Bolyai fast zur selben Zeit auf verschiedene, ihrem nationalen Charakter entsprechende Weise in Angriff genommen und der Lösung zugeführt wurde, daß ferner Leibniz und Newton, wenn auch gleichzeitig, so doch auf verschiedenen Wegen zur Differentialrechnung gelangten, so muß die Bedeutung dieser subjektiven Momente um so eher in der Philosophie anerkannt werden, da sie mit dem konkreten Leben eine viel innigere Verbindung eingeht, als alle anderen Disziplinen sonst. Die subjektiven Elemente, welche in der Philosophie zum Ausdruck kommen, hängen nicht nur von der materiellen und geistigen Organisation des Individuums ab, sondern sind auch durch seine Zugehörigkeit zu Volk und Rasse bedingt.

Bei der Feststellung der gemeinsamen Charakterzüge der slavischen Philosophie müssen wir den psychologischen Weg einschlagen, d. h. auf die psychologischen Quellen jener Eigenschaften hinweisen, welche die Philosophie der Slaven im Gegensatz zur Philosophie anderer europäischer Völker kennzeichnen. Den Ausgangspunkt meiner Untersuchungen bildet somit der Volks- und Stammescharakter als eine konstante Größe, welche nach außenhin verschiedenen Änderungen und Schwankungen ausgesetzt ist, in ihrem Innern aber einen stabilen, unveränderlichen Kern beibehält. *Müller-Freienfels* nennt diesen konstanten Faktor im psychischen Leben „die Grundstruktur der Seele, die gewiß nicht leicht zu begreifen ist, die aber doch eine Forderung unseres Denkens und auch bis zu einem gewissen Grade aufzeigbar ist. So allein ist es gemeint, wenn hier von einem Volkscharakter die Rede ist: daß eine Grundstruktur der Seele besteht, die eine relative Beharrung im Wechsel ist und auch bei offenbaren Wandlungen als nationaler Faktor in Rechnung gesetzt werden kann".[6]

Mit derselben Berechtigung also, mit der wir von der Eigenart

---

[6] *Richard Müller-Freienfels:* Psychologie des deutschen Menschen und seiner Kultur, 2. Aufl., München 1930, S. 11.

der deutschen Geistigkeit,[7] von der Besonderheit der deutschen Philosophie sprechen, dürfen wir den Kreis ein wenig weiterziehen und zusammenfassend diejenigen Merkmale behandeln, welche die Philosophie einzelner slavischer Völker in gleicher Weise ausmachen.

Was uns zur Aufrollung dieser Frage der slavischen Philosophie besonders veranlaßt, ist die sich unwillkürlich aufdrängende Tatsache, daß die Ergebnisse der philosophischen Spekulation bei den Slaven keinesfalls mit den Errungenschaften ihrer sonstigen intellektuellen Arbeit gleichen Schritt halten. Hauptsächlich in der theoretischen Philosophie besitzen die Slaven keinen einzigen großen Denker, dessen System bedeutenden philosophischen Systemen anderer europäischer Völker gleichgestellt werden könnte. Dies erscheint um so rätselhafter, als der Genius der Slaven auf allen anderen geistigen Gebieten wie Kunst, Literatur, die Fachwissenschaften usw. Werke geschaffen hat, die ceteris paribus denen der Deutschen, Engländer und Franzosen keinesfalls nachstehen: Ich erwähne hier nur den aus der Ukraine stammenden bereits früher genannten Mathematiker Łobačevskij, den großen russischen Chemiker Mendelejev, seine polnische Fachgenossin Curie-Skłodowska und den tschechischen Biologen Purkinje; ich erinnere an den Triumphzug des russischen Theaters in Westeuropa sowie an die Popularität eines Tolstoj oder Dostojevskij in der ganzen Welt. Nur innerhalb der Philosophie erfährt diese allgemeine Tendenz der geistigen Entwicklung der Slaven eine starke Depression, die Linie senkt sich bedeutend unter den sonstigen Normalstand. Wie schon erwähnt, befindet sich in erster Linie die theoretische, konstruktive Philosophie in diesem besorgniserregenden Zustande: die metaphysischen Probleme finden bei den Slaven geringes Interesse, und wenn sie überhaupt behandelt werden, so meistenteils unter religiösem Gesichtspunkt, der für die slavische Geistigkeit tonangebend ist. Was den Slaven beinahe gänzlich fehlt, das ist jener aufbauende und ordnende Sinn und der für die Deutschen so charakteristische gewaltige Schwung des abstrakten Denkens, welche Faktoren allein imstande sind, zur Ausbildung eines einheitlichen Systems beizutragen.

Daß diese Behauptung nicht meine subjektive Ansicht, sondern eine allgemein bekannte Tatsache zum Ausdruck bringt, welche bereits von vielen slavischen Gelehrten vermerkt wurde, können wir aus der vorliegenden philosophischen Literatur leicht ersehen. Schon *Trentowski* klagt um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in seinem pädagogischen Hauptwerk „Chowanna“ darüber, daß die polnische Philosophie sich auf die Wiedergabe fremder Ideen beschrän-

[7] *Paul Menzer:* Deutsche Philosophie als Ausdruck deutscher Seele. Kant-Studien, Bd. XXXIX, Berlin (1934), Heft 3/4.

ken mußte.[8] Ungefähr ein halbes Jahrhundert später drückt sich *Heinrich Struwe* in einem, in den „Philosophischen Monatsheften" veröffentlichten Aufsatz über die „philosophische Literatur der Polen" noch stärker aus: „Die Polen zehren noch heute an den Hegelschen Brocken... Wenn ich nun unternehme" — sagt er weiter — „im Folgenden die philosophischen Bestrebungen der Polen näher darzulegen und auch gerne bereit bin, in Zukunft die Leser der Monatshefte mit den bedeutenderen philosophischen Leistungen dieser und der übrigen slavischen Nationen bekanntzumachen — so darf ich nicht unerwähnt lassen, daß die obigen allgemeinen Vorbemerkungen nicht den Zweck hatten, die Hoffnung zu erwecken, als biete die philosophische Literatur der Slaven besonders hervorragende Leistungen, die einen bisher unbeachtet gebliebenen Fortschritt, ein neues Entwicklungsstadium in der Philosophie bezeichneten..."[9] Nur der Vollständigkeit halber erwähne ich noch *Łukasiewicz*, den Führer der jetzigen logistischen Schule in Polen, welcher im Jahre 1915 in seiner Inaugurationsrede anläßlich der Wiedereröffnung der polnischen Universität in Warschau mit Wehmut konstatierte, daß den Gegenstand des philosophischen Unterrichtes fremde Autoren bilden werden, da die polnische Nation, einer eigenen philosophisch fundierten Weltanschauung bar, aus fremden Quellen schöpfen mußte. Zuerst war es Kant, dann zur Zeit des größten Aufschwunges des philosophischen Denkens in Polen Hegel, und noch später Comte und Mill; heute ist es der französische Intuitionismus, der deutsche Idealismus und der amerikanische Pragmatismus.[10]

Wohl hatte auch die polnische geistige Kultur ihre besondere nationale Erscheinung, den Messianismus, welcher — übrigens bei allen Slaven stark verbreitet — in seiner Reinkultur gerade für den polnischen Geist ungemein bezeichnend ist. Der Messianismus ist jedoch kein System, sondern eine aus Liebe und Glauben resultierende Einstellung des Geistes, die von einem irrationalen Gesichtspunkte aus die geschichtlichen Tatsachen zu erklären und zu ergänzen trachtet. Wenn also die oben angeführten Verfasser unter Philosophie die systematische Philosophie gemeint haben, bleiben ihre Behauptungen im Rechte.

Nicht anders drücken sich jene Geschichtsschreiber aus, welche der russischen Philosophie ihre Augenmerk zuwenden. *Jakovenko* wirft in seiner Geschichte der russischen Philosophie der letzteren Mangel an Originalität und Selbständigkeit vor und weist die fremden, hauptsächlich deutschen Einflüsse eines Schelling und Hegel

[8] Chowanna, Posen 1842, I, S. 4.
[9] Philosophische Monatshefte, Berlin, Bd. X, S. 224.
[10] Przegląd Filozoficzny, Warschau, Rok XVIII (1915), Zeszyt II, Str. 191.

auf die Entwicklung des philosophischen Gedankens in Rußland nach.[11] Es besteht z. B. eine ziemlich nahe Berührung I. Kirejevskijs mit dem älteren Schelling, Peter Čaadajev stand in enger Beziehung zu Baader; die ganze Generation der sogenannten Westler überhaupt ließe sich ohne dialektische Schulung an Hegel kaum denken. Bělinskij, der in seiner geschichtsphilosophischen Konzeption Literatur und Gesellschaft zu einer Einheit zu verschmelzen suchte, der früh verstorbene Dobroljubov, welcher die literarische Kritik zum erstenmal als politische Waffe zu gebrauchen begann, und der vom Problem seiner Zeit verzehrte, zum sozialen Kampfe drängende Pisarev — sie alle verdanken ihre positive wie ihre negative Einstellung zum Problem des russischen Lebens ihrer intimen Beschäftigung mit den Problemen des abendländischen Denkens. In demselben Sinne, wenn auch bedeutend vorsichtiger, beurteilte die Lage der russischen Philosophie *Simon Frank* in seinem Vortrage in der Kantgesellschaft, indem er feststellte, „daß die philosophische Forschung in Rußland — wie auch die wissenschaftliche Forschung überhaupt — noch sehr jung sei und sozusagen im Beginne ihrer Laufbahn stehe. Erst in den letzten Dezennien des 19. und 20. Jahrhunderts entsteht in Rußland eine wirklich bedeutsame, philosophische Literatur (in dem hier gemeinten Sinne), die mit allen Forschungsmethoden und Ergebnissen des westeuropäischen Denkens ausgerüstet, gleichzeitig an tiefe Eigentümlichkeiten der nationalen Denkungsart anknüpft und sowohl durch ihre Originalität wie auch die Wichtigkeit ihrer Ergebnisse wirklich allgemeines Interesse beanspruchen darf.“[12]

Bereits diese Äußerungen beweisen zur Genüge, daß auch die russische Philosophie, welche mit Rücksicht auf ihre Aktivität und den Reichtum der Gedanken im slavischen Kulturkreise jetzt wohl die erste Stelle einnehmen dürfte, doch nicht imstande war, Werke von Ewigkeitswert hervorzubringen. Die Tschechen besitzen einen bedeutenden Pädagogen in Komenský, dessen theoretische Schriften hinter denen pädagogischen Inhalts weit zurückstehen; ebenso ist der ukrainische Philosoph Skovoroda unter den slavischen Denkern eine markante Individualität, jedoch ist seine Bedeutung mehr örtlichen Charakters und auf den Raum und die Zeit, in denen er wirkte, beschränkt. Der jugoslavische Naturwissenschaftler und Philosoph Ruggiero Bošković, Begründer der punktuellen dynamischen Atomistik, genoß im 18. Jahrhundert in ganz Europa großes Ansehen und hatte Einfluß auf die Naturphilosophie Kants; für seine engere dalmatinische Heimat bedeutete er jedoch

[11] *B. Jakovenko:* Očerki russkoi filosofii. Russkoe Univers. Izd., Berlin 1922. Nieoryginalnosť russkoi filosofskoi mysli. — Skizzen der Russ. Philosophie: Unoriginalität des russ. philosophischen Denkens, S. 5—8.

[12] *Simon Frank:* Die russische Weltanschauung, Pan-Verlag, Berlin-Charlottenburg 1926, S. 4—5.

nur einen Meteor, welcher plötzlich aufleuchtete, um nach kurzer Zeit spurlos zu verschwinden.

Die Tatsache einer schwachen Entwicklung der theoretischen Philosophie unter den Slaven läßt also nach diesen Ausführungen wohl keine Zweifel mehr zu. Was uns in diesem Zusammenhange noch interessieren würde, das sind die Ursachen, welche diesen traurigen Zustand zur Folge haben. Es läßt sich wohl schwer behaupten, daß bei den Slaven das Interesse für philosophische Probleme nicht genug rege wäre, um einen bedeutenderen Aufschwung der Philosophie herbeizuführen. Im Gegenteil, man kann behaupten, daß die Vertrautheit mit der zeitgenössischen Literatur sowie das Verständnis für die brennenden Fragen der Gegenwart im allgemeinen bei den Slaven mindestens so groß sind, wie bei anderen europäischen Nationen.

Zweifellos läßt sich der niedrige Stand der philosophischen Bewegung teilweise durch die ungünstigen materiellen Verhältnisse im weitesten Sinne des Wortes erklären, in welchen das intellektuelle Leben der Slaven sich im Laufe der Geschichte entwickelt hat. Die Mehrzahl der slavischen Völker besaß keine eigene Staatlichkeit und lebte als integrierender Bestandteil fremder Staatsorganismen. Bloß die Russen bildeten ein mächtiges Imperium, welches in materieller Beziehung alle Vorbedingungen für eine normale Entwicklung des geistigen Lebens besaß. Jedoch auch hier ging es nicht ohne ein „aber". Das retardierende Moment, welches die Entfaltung der Philosophie in Rußland in hohem Grade behinderte, war eine sehr strenge und einseitige Zensur, deren Spitze sich gegen jede Regung des philosophischen Gedankens wendete. Erinnern wir uns an das Schicksal des Professors der Philosophie an der Universität Charkov, Schad, welcher seine Lehrkanzel verlor und nach Deutschland zurückkehren mußte, bloß, „weil er neuere deutsche Philosophie, hauptsächlich Schelling pflegte, obzwar es noch sehr zweifelhaft ist, ob ihre Zulassung in Russland und Aufnahme in den Unterrichtsplan gerechtfertigt erscheint."[13] Professor Feßler, auch ein Deutscher, wurde aus der geistlichen Akademie in Petersburg mit Gewalt entfernt, da sein Plan der philosophischen Disziplinen „auf dem verrufenen System Kants" aufgebaut war.[14] Schon aus diesen Beispielen läßt sich ersehen, welchen Einschränkungen und Verfolgungen die Lehrer der Philosophie ausgesetzt waren, was zur Folge hatte, daß jedes freiere Wort unterdrückt werden mußte. Die Zustände verschlimmerten sich mit jedem Jahre zusehends, bis um die

---

[13] *Dm. Bahalij:* Opyt istorii charkovskogo universyteta. — Versuch einer Geschichte der Charkover Universität, Charkov 1893—1898, Bd. I, S. 73.

[14] *Al. Skabičevskij:* Očerki istorii russkoi censury — Skizzen einer Geschichte der Russischen Zensur, St. Petersburg 1892, S. 147.

Mitte des abgelaufenen Jahrhunderts alle philosophischen Lehrkanzeln an den russischen Universitäten aufgehoben und der Unterricht der Logik und Psychologie den Professoren der Theologie übertragen wurde. Diese gänzliche Aussperrung der Philosophie aus dem öffentlichen Leben dauerte bis zum Jahre 1863. Aber auch nachher war bis zur Zeit der zweiten Revolution — von der Gegenwart überhaupt nicht zu sprechen — der Einfluß der amtlichen Stellen auf das ganze Hochschulleben so stark, daß von einer freien Entwicklung einzelner Fächer, besonders aber der Philosophie, nicht die Rede sein kann.

All dies waren jedoch nur äußere Ursachen. Sie mochten in dem Entwicklungsprozeß der Philosophie unter den Slaven eine gewisse Rolle gespielt haben, waren aber keinesfalls entscheidend. Wir müssen uns daher nach anderen Gründen umsehen, die eher geeignet wären, uns die merkwürdige Erscheinung zu erklären.

Eine intensiv schöpferische Tätigkeit auf dem Gebiete der Philosophie ist hauptsächlich durch zwei Voraussetzungen bedingt, welche gleichzeitig auftreten müssen, falls bedeutende Ergebnisse erzielt werden sollen. Diese Momente sind Tradition und Originalität. Die Hauptbedingung der philosophischen Entwicklung besteht eben darin, daß die Träger der philosophischen Bewegung neben ihrer Originalität auch über die Errungenschaften der früheren Geschlechter nicht nur unterrichtet sein, sondern in gleicher Weise sich in den Geist der Zeit hineinfühlen müssen, um auf diese Weise den organischen Zusammenhang zwischen Vergangenheit und Zukunft herzustellen. Kein einziges philosophisches System entstand ohne eine Vorbereitung in der vorhergehenden Epoche. Wenn wir auch manchmal den Eindruck gewinnen, daß eine Erscheinung ganz spontan aufgetreten wäre, so zeigt eine genauere Untersuchung, daß dies nicht der Fall ist, denn auch eine negative Stellung zum Vorhergehenden weist auf den Zusammenhang zwischen dem Alten und dem Neuen hin. Selbstverständlich darf die Pflege der Tradition nicht in sklavische Nachahmung alter Muster ausarten, sondern muß, gestützt auf das bereits Geleistete, neue Wege suchen. Innerhalb der Philosophie bleiben die wichtigsten Probleme immer in Kraft, das noch von den alten Griechen zusammengestellte Arbeitsprogramm hat eigentlich bis heute an Aktualität nicht verloren; es ändern sich bloß die Arbeitsmethoden, welche zur Lösung dieser Probleme führen sollen, und die Beleuchtung der für uns wichtigsten Momente. Alle solche neuen Methoden, Theorien, Konstruktionen und Hypothesen, die dem Anfänger die Mannigfaltigkeit kaleidoskopischer Bilder vortäuschen, erweisen sich nur als verschiedenartige Einkleidungen des von der Überlieferung überkommenen Stoffes.

Gerade der Mangel an Tradition, d. h. der Mangel an organischem Zusammenhang zwischen dem Alten und dem Neuen, die ge-

ringe oder gar keine Vertrautheit mit den von anderen slavischen Philosophen bereits errungenen Resultaten, — sind die Kardinalfehler des ganzen Slaventums. Ohne mich hier auf die zahlreichen diesbezüglichen Zeugnisse anderer Forscher zu berufen,[15] welche einmütig diesen Fehler unterstreichen, will ich bloß auf die Tatsache hinweisen, daß es bis heute kein einziges ausführliches Buch gibt, welches die Ergebnisse der philosophischen Arbeit aller slavischen Nationen im ganzen zusammenfaßt; ebensowenig gibt es eine systematische Geschichte der polnischen oder der tschechischen Philosophie; die Lehrbücher für Geschichte der russischen Philosophie von *Jakovenko* und *Radlov* sind bescheiden und von der umfangreicher angelegten Arbeit *Späths* ist im Jahre 1921 nur der erste Band erschienen. Es ist kein Zufall, sondern eine in diesem Zusammenhange ungemein bezeichnende Erscheinung, daß auf dem Kongreß polnischer Philosophen in Warschau, 1927, welchem auch Vertreter anderer slavischer Nationen zugezogen wurden, der polnischen Philosophie im besonderen und der slavischen im allgemeinen sowohl seitens des Organisationskomitees wie auch seitens der Kongreßteilnehmer sehr wenig Interesse entgegengebracht wurde. Es ist auch bis heute nicht gelungen, den noch vor dem Kriege gefaßten Plan einer Tagung slavischer Philosophen zu verwirklichen, obzwar schon zahlreiche andere Kongresse slavischer Geographen und Ethnographen, Philologen, Historiker, ja sogar slavischer Mediziner stattgefunden haben. Es ist daher nicht verwunderlich, daß wissenschaftliche Arbeiter auf dem Gebiete der Philosophie unter den Slaven nicht nur keine Wirkungsmöglichkeit haben, sondern auch vielfach keine Lust zeigen, ihre Kenntnisse der allgemein slavischen Philosophie zu erweitern und diese Lücke im System ihres Wissens ausfüllen zu wollen. Es gelten auch heute noch in vollem Umfange die Worte *Ot. Kádners*, der sich schon vor 50 Jahren bitter darüber beklagte, daß es einem Tschechen leichter sei, über die Philosophie, Logik oder Psychologie der Deutschen, Franzosen und Engländer zu schreiben, als über diese Disziplinen bei irgendeinem slavischen Volke zu berichten. Derlei Umstände erklären uns wenigstens teilweise die Tatsache, daß starke, schöpferische und philosophische Individualitäten die etwa unter den Slaven erstanden, oft genug aus Mangel an Tradition und der notwendigen Atmosphäre langsam verkümmerten, ohne tiefere Spuren in dem geistigen Leben ihrer Nation zu hinterlassen (z. B. Vl. Soloviev).

Letzten Endes liegt aber auch nicht in dem Mangel an Tradition die Lösung des großen Rätsels, die Antwort auf die Frage nach dem

[15] Z. B. *Henryk Struwe:* Historja logiki jako teorja poznania w Polsce, wyd. II, Warschau 1911, S. 634, oder *Ferd. Pelikán:* Kus dějin slovanského myšlení (Narodní Listy, Nr. 211 vom 2. VIII. 1927) usw.

Schicksal der slavischen Philosophie. Wenn wir die restlose Aufklärung dieses Problems anstreben, müssen wir noch tiefer vordringend auf die Grundbestandteile der psychischen Struktur aller Slaven zurückgreifen sowie die in der slavischen Philosophie vorherrschenden Tendenzen einer Untersuchung unterziehen. Es sei mir erlaubt, meine Auffassung der treibenden Kräfte im geistigen Leben der Slaven bildlich darzustellen: Die geistige Energie in der Form des philosophischen Denkens hat bei den Slaven nicht vertikale, sondern horizontale Tendenzen, sie strebt nicht der Höhe zu, sondern breitet sich wagrecht aus. Es bilden sich keine Konzentrationspunkte in den Köpfen genialer Individuen, in denen diese Energie zur größten Potenz gelangt, dafür aber finden wir einen verhältnismäßig hohen Stand philosophischen Schaffens in weiten Gesellschaftskreisen, ja sogar in den breiten Volksmassen, deren geistige Kultur einen großen Reichtum philosophischer Elemente aufweist. Eine Weltanschauung, gestützt auf eine eigenartige Metaphysik, in welcher die Stellung des Menschen in dieser Welt, seine Rolle im Leben und seine Beziehung zum Absoluten ganz genau festgelegt sind, ein System der praktischen Philosophie, angepaßt der konkreten Wirklichkeit, eine urtümliche Ästhetik, ein Schönheitssinn, der seine äußere Form und praktische Verwendung in der ungemein feinen Volkskunst fand, eine tief fundierte Volksdichtung — alle diese Momente deuten darauf hin, daß die philosophische Kultur innerhalb des Slaventums in den breiten Massen Eingang fand und dort günstigen Boden antraf.

Ein weiterer Beweis für die Ausbreitung des philosophischen Denkens unter den Slaven in größerem Maßstabe, also in horizontaler Richtung, ist die Tatsache, daß philosophische Spekulationen sich nicht auf die verhältnismäßig bescheidene Fachliteratur beschränken, sondern hauptsächlich in den Werken der schönen Literatur nach neuen Ausdrucksformen ringen. Über die Bedeutung solcher Künstler wie Tolstoj und Dostojevskij für die Philosophie ist kaum mehr ein Zweifel möglich, sie gelten beide jedem Fachmann längst als Vertreter der slavischen Philosophie. Mit ihren Namen ist aber die Anzahl der Schriftsteller, welche tiefen philosophischen Sinn in dichterische Form zu kleiden verstanden, nicht einmal in Rußland allein erschöpft, man denke nur an den dritten Dichterphilosophen Mereżkovskij. Dieselbe Erscheinung wiederholt sich auch in der polnischen Literatur, deren drei klassische Propheten Mickiewicz, Słowacki und Krasiński nicht bloß große Dichter, sondern gleichfalls bedeutende Philosophen sind. Mit den Werken der Dichter aber drang die philosophische Spekulation in Gesellschaftskreise ein, die an sich den Facharbeiten „eigentlicher“ Philosophen fernstehen.

Der letztgenannte Umstand hatte nun weittragende Folgen. Da-

durch, daß das philosophische Denken der Slaven, statt sich bloß in vereinzelten Individuen abzusondern, auch weitere Kreise umfaßt, sieht es sich gezwungen, sich den Bedürfnissen und der Denkungsart dieser Kreise anzupassen. Infolgedessen verliert es an Feinheit, büßt seinen abstrakten Charakter ein, es wird konkret, praktisch, unmittelbar mit dem Leben verknüpft. Im Mittelpunkte des philosophischen Interesses der Slaven steht nicht die Erkenntnis, ihre Möglichkeit und ihre Grenzen, sondern in erster Linie der Mensch und sein Schicksal, das menschliche Leben und sein Sinn. So z. B. bemüht sich innerhalb der polnischen Denker die von *Trentowski* verkörperte Richtung, die zwar dem deutschen Idealismus nahesteht, aber nebenbei eine gewisse selbständige Eigenart zur Schau trägt, auf folgende Fragen Antwort zu finden: Was ist die Wirklichkeit? Wie ist das Verhältnis des Wissens zur Religion und umgekehrt? Was ist der Sinn des Einzeldaseins, des Daseins eines Volkes oder der ganzen Menschheit? Ein anderer polnischer Philosoph *Cieszkowski* träumt unter dem unmittelbaren Einfluß Hegels von der dritten Epoche der Menschheit, von der Synthese der entgegengesetzten Perioden der Geschichte; sein ganzes Denken jedoch zeigt dabei eine unverkennbare Neigung zum Konkretisieren, welche darin zum Ausdruck kommt, daß er diese dritte Epoche, dieses Paradies auf Erden in greifbarer Nähe sehen, erleben möchte. Er verdreht die Tatsachen, er deutet die Wirklichkeit auf eine ganz beliebige Art und Weise, um nur den Schluß auf den baldigen Sieg der Wahrheit rechtfertigen zu können. Was die deutschen Philosophen als ein unerreichbares Ideal, als einen Leitstern in dem Chaos divergierender Gedanken hingestellt haben, trachten die Slaven in ihrem Realisierungsdrange in die Wirklichkeit umzusetzen. Diesen Geist atmet auch Tolstoj, indem er — die Außenwelt sowohl im methaphysischen, wie auch im religiösen Sinne verneinend —, sein „Reich Gottes“ hier auf Erden, und zwar in der nächsten Zukunft realisiert wissen wollte. Nach dem Zeugnis seiner Tochter, Tatjana Lvovna, war seine Umgebung in den letzten Jahren seines Lebens fest davon überzeugt, es würden kaum zehn Jahre vergehen, bis unter dem Einflusse der Lehre Tolstojs alle die Menschheit zersetzenden Gebrechen spurlos verschwinden.

Diese Realisierungstendenz, das Prinzip der Umsetzung der Theorie in die Praxis wird von den slavischen Philosophen auch bei der Einrichtung des individuellen privaten Lebens eingehalten. Wir sehen fast immer eine gewisse Übereinstimmung, eine Art prästabilierter Harmonie zwischen dem Leben und der Lehre, zwischen Worten und Taten, eine Übereinstimmung, welche wir bei westeuropäischen Philosophen oft schmerzlich vermissen. Die markanteste und idealste Gestalt unter den Slaven ist in dieser Hinsicht der

ukrainische Philosoph Skovoroda, dessen Philosophie eigentlich die theoretische Begründung und Interpretation des von ihm vertretenen Lebensideals war. Auch Tolstoj war stets redlich bemüht, diesem Zustande der Spannung zwischen seinem Leben und seiner Lehre, den in erster Linie er selbst schmerzlich empfand, durch einen energischen Schritt ein Ende zu machen, was ihm freilich erst knapp vor seinem Tode gelang. Ebenso ging Soloviev zeit seines Lebens den geraden Weg seiner Grundphilosophie, ohne sich nach links oder nach rechts umzuschauen: Dostojevskij machte er Vorwürfe wegen seiner Ansichten über die Juden, bei Tolstoj kritisierte er das Prinzip, dem Übel nicht zu widerstreben, die akademische Laufbahn opferte er seiner Philosophie. Von einem Aktivitätsdrange beseelt, griff er in den politischen Kampf seiner Zeit ein und verwendete viele Jahre für publizistische Tätigkeit — eine Erscheinung, welche sich auch bei anderen slavischen Nationen sehr oft wiederholt, um nur an Masaryk und seine Rolle in dem Befreiungskampfe seines Volkes zu denken.

Die Ansicht, die auf die Slaven als auf ein Volk der Tat im Gegensatz zu dem von Theorien durchtränkten Westen hinweist, tritt uns auch in den Schriften der ersten polnischen Slavophilen des 19. Jahrhunderts entgegen. Ihr Hauptvertreter, *Cieszkowski*, der für seine philosophische Konstruktion „die Tat — eine freie Leistung des Geistes“ zum Ausgangspunkte nahm, bezeichnete diese Tendenz als das Hauptattribut der slavischen Psychik überhaupt. Seit undenklichen Zeiten erstrebt der Stamm der Slaven eine Übereinstimmung zwischen der Idee und der Wirklichkeit, zwischen dem Leben und dem ethischen Ideal; diese Eigenschaften finden ihre Erklärung in der Auffassung von einer bestimmten slavischen Sendung in der Weltgeschichte, dem sogenannten Messianismus. Ähnliche Gedanken, die wir bei zahlreichen anderen polnischen Denkern vorfinden, bilden die Brücke zwischen der polnischen und russischen Philosophie. Die Erwartung einer vollkommenen Glückseligkeit auf Erden bringt *Cieszkowski* in geistige Verwandtschaft mit jener religiösen Bewegung, welche um die Wende des Jahrhunderts in Rußland vorherrschte und auch heute die bedeutendsten russischen Denker in ihrem Banne hält.

Ein Urteil, das in der Linie meiner Hypothese verläuft, gibt *Radlov* in seiner Geschichte der russischen Philosophie mit folgenden Worten: „Was den russischen Mystizismus charakterisiert, ist das Suchen nach Lebenswahrheit, das Sich-nicht-zufriedengeben mit der theoretischen Wahrheit. Die Wahrheit müßte sich (dem Bedürfnis des russischen Volkes und der russischen Intelligenz entsprechend) im Leben verkörpern, zu einer Lebenswahrheit werden, die den Sinn des Lebens rechtfertigt. Diese Neigung zum Ethischen ist das charak-

teristische Merkmal jeder Richtung des russischen Denkens. Das Suchen nach der Lebenswahrheit, die Überzeugung, daß die Welt im argen liegt, das Verlangen nach Erlösung und Herbeiführung eines besseren Lebens auf der Erde — das sind die treibenden Kräfte des russischen Denkens, wie sie sich in der ganzen Literatur, sowohl in der schönen wie auch in der philosophischen dartun. Theoretische Erwägungen und reine Spekulationen, die untauglich für eine praktische Anwendung sind, finden beim russischen Volk keinen Anklang, deswegen spielt auch die Erkenntnistheorie in der russischen Philosophie nur eine ganz unbedeutende Rolle."[16]

Ähnliche Äußerungen vernehmen wir auch aus dem Munde *Vladimir Solovievs:* „Ich habe beobachtet, daß die Eigenart unseres nationalen Charakters leicht zu erkennen ist, daß der echt-russisch begabte Mensch sich gerade durch tiefes Mißtrauen auszeichnet gegen die Macht und die Mittel des menschlichen Verstandes im allgemeinen und seines eigenen im besonderen, durch tiefe Verachtung aller abstrakten vernunftgemäßen Theorien, alles dessen, was keine offensichtliche Anwendung auf das ethische oder materielle Leben zuläßt. Diese Eigentümlichkeit veranlaßt alle russischen Denker, sich in der Hauptsache an zwei Richtungen zu halten: an den äußersten Skeptizismus und den äußersten Mystizismus. Es ist klar, daß sowohl die eine wie die andere das Bestehen wahrer Philosophie ausschließt . . . Die mystische Grundstimmung im Verein mit dem grenzenlosen Mißtrauen gegen das rationale Element im Menschenleben und Weltgeschehen bildet einen für die Entwicklung einer jeden souveränen und wissenschaftlichen Philosophie äußerst unfruchtbaren Boden."[16a]

Im Zusammenhange mit den „horizontalen Entwicklungstendenzen" des philosophischen Denkens bei den Slaven, welche im Konkretisierungs- und Realisierungsbestreben sowie in der Neigung zur praktischen Philosophie nach außenhin zum Ausdruck kommen, will ich noch als kleinen Beitrag zur näheren Charakterisierung dieser Erscheinung die Analyse des Doppelsinns des russischen Wortes „pravda" geben. Bekanntlich besitzt das Wort „pravda" im Russischen einen doppelten, sowohl theoretischen als auch praktischen Sinn; es bedeutet einmal die Wahrheit, also die Übereinstimmung des Urteils mit der Wirklichkeit, ein anderes Mal die Gerechtigkeit. Auf diese Weise gehört das Wort „pravda" seinem Inhalte nach zwei verschiedenen Sphären an: der des Seins und der des Sollens, der des Erkennens und der der Bewertung. Vom Standpunkte der Erkenntniskritik ist dies sehr unbequem und kann sogar verhängnisvoll werden, insofern es zur Vermengung zweier verschiedener Standpunkte Anlaß gibt. Diese Einstellung, welche wohl ein Pro-

[16] *E. Radlov:* Russische Philosophie, Breslau 1925, S. 11.
[16a] *E. Radlov:* op. cit., S. 12.

dukt des eigenartigen geistigen Lebens Rußlands ist und ein bezeichnendes Unterscheidungsmerkmal von Westeuropa bildet, wird von vielen russischen Denkern vom Range Solovievs oder des Positivisten Michajlovskij, mit Begeisterung aufgenommen, da dieser doppelte Sinn den Abgrund zwischen der Theorie und der Praxis, zwischen dem reinen Erkennen und dem konkreten Leben überbrückt.[17] Der Begriff dieser „doppelten, lebendigen Wahrheit" bildet den Gegenstand, auf welchen die geistigen Augen der in mystische Verzückung versunkenen russischen Seele gerichtet sind, so daß das philosophische Denken der Russen in seiner typisch-nationalen Form nie ein reines Erkennen ist, sondern die Gestalt eines religiösen Aktes annimmt. Der Übergang aber von der Philosophie zur Religion, oder die Religiosität der Philosophie ist das charakteristische Merkmal nicht nur des russischen, sondern auch des slavischen Denkens überhaupt.

Wollen wir die Grundzüge und Hauptprobleme der slavischen Philosophie restlos erfassen, müssen wir außerdem noch auf die seelische Grundbeschaffenheit der Slaven zurückgreifen, und jene Eigenschaften und Funktionen derselben klarlegen, deren Überwiegen und besondere Färbung das Gesamtgepräge ihres psychischen Lebens bedingen: Was uns dabei zuerst in die Augen fällt, ist das starke Überwiegen des Gefühlsmäßigen über das rein Verstandliche. Diese Eigenschaft ist bezeichnend für die Slaven, deren Leidenschaftlichkeit gewöhnlich die polaren Gegensätze in weiter Amplitude durchläuft. Die Slaven sind einer grenzenlosen Begeisterung fähig, um nach dem ersten Mißerfolg in eine ebenso tiefe Verzweiflung zu verfallen. Sie sind den tiefsten Regungen der Liebe, die in ihrem geistigen Leben eine beherrschende Rolle spielt, zugänglich, aber aus geringem Anlaß schlägt dieses positive Gefühl in sein Gegenteil, in einen vernunftmäßig unbegreiflichen, nur gefühlsmäßig zu erklärenden Haß um. Solche Unausgeglichenheit, die gewaltigen innerhalb dieser Gegensätze stattfindenden Schwankungen des Gefühlslebens sind der Einhaltung einer gewissen Ordnung und Beständigkeit in hohem Grade hinderlich und bilden ein bedeutendes, vielleicht ausschlaggebendes Hindernis im Prozeß einer Systemisierung gedanklicher Arbeitsergebnisse.

Eine große Rolle spielt in allen Sphären des Lebens der Slaven die Liebe und steht mit der ziemlich stark entwickelten Erotik im Zusammenhange. Die Liebe ist bei Tolstoj jenes allumfassende Prinzip, das dem Menschen verhelfen soll, einen idealen Zustand in der Welt zu erreichen. Die Liebe zu den anderen ist das höchste Ge-

[17] *N. N. Michailovskij:* Sočinienia — Werke. St. Petersburg 1896, I. Bd., S. 5.

setz; soll wirklich Glück und Friede auf Erden herrschen, muß der Mensch die Liebe an Stelle des Rechtes treten lassen. Aus schrankenlos hingebender Liebe zum Vaterlande und zum othodoxen Glauben verkündete Chomjakov, der Führer der Slavophilen, die große geschichtliche Mission seines Volkes, ebenso sind die polnischen Messianisten in ihrer grenzenlosen Nächstenliebe bereit, schwerste Opfer zu bringen, um nur die Menschheit einer besseren Zukunft entgegenzuführen. Nicht minder jedoch beherrscht die slavische Seele das der Liebe entgegengesetzte Gefühl des Hasses. Welch elementarer Haß gegen ihre Feinde spricht aus *Dostojevskij* und *Soloviev*, obzwar andererseits beide ihre große Liebe zur Menschheit nicht nur mit Worten, sondern auch mit Taten bewiesen. Die bedeutendste ukrainische Schriftstellerin um die Wende des Jahrhunderts, *Łesja Ukrainka*, setzt als Leitmotiv ihrer stärksten Dichtung „Die Besessene" (Oderžyma) die Worte: „Nur wer in seinem Leben nichts geliebt, kann das Gefühl des Hasses nicht begreifen." Und welcher Geist der Unduldsamkeit und des Hasses gegen Andersdenkende herrschte um den greisen *Tolstoj*, jenen Propheten der Liebe als des allumfassenden Prinzips! *Mickiewicz* will in seinem Hasse gegen die Unterdrücker des polnischen Volkes den Kampf sogar gegen Gott aufnehmen, und nur tiefe Religiosität siegt über die Affekte und drückt die Wogen des mächtig erregten Gefühls nieder.

Eine andere charakteristische Seite der slavischen Seele, ebenfalls in ihrem Gefühlsleben begründet, ist ihr Mystizismus. Er läßt sich keinesfalls als ausschließliche Folgeerscheinung östlich-byzantinischen Kirchentums und griechischer Theologie erklären, denn er kommt auch bei Tschechen und Polen vor, welche der östlichen Kirche nie angehörten. Als Urbestandteil der slavischen Seele unterscheidet er sich auch bedeutend vom deutschen Mystizismus; kennt er doch nicht etwa jenes allmähliche Eindringen in die Tiefen der menschlichen Seele, wie wir es in der deutschen Mystik eines Eckhart oder Jakob Böhme feststellen können, sondern bedeutet eher eine Art Verträumtheit, die alle Dinge und Vorgänge mit dem Nimbus des Geheimnisvollen umspannt und leicht in Aberglauben verfällt.

Der Mystizismus bildet den Übergang zu einer weiteren Haupteigenschaft des slavischen Typus, nämlich seiner tiefen Religiosität. Zahlreiche Arbeiten besonders polnischer Verfasser aus dem verflossenen Jahrhundert unterstreichen als einen Hauptzug nicht nur der jetzigen, sondern schon der Urslaven das Überwiegen des Emotionellen und die große Rolle des religiösen Gefühls in ihrem seelischen Leben. Diese historisch bedeutsame Eigenart sucht *Krasiński* durch eine Zusammenstellung mit den Franzosen und Germanen plastisch zu unterstreichen: Die Franzosen hätten noch immer den lebendigen, geistigen Zusammenhang mit der antiken Welt auf-

rechterhalten, indem sie von ihr ihren politischen und praktischen Sinn, sowie eine Vorliebe für praktische Schönheit übernahmen; die Germanen lehnen die sinnliche Mannigfaltigkeit in der Wirklichkeit ab und streben nur nach idealer Einheit. Den Ausdruck dieses Strebens bildet die „idealistischeste, abstrakteste, die am feinsten ausgearbeitete Philosophie der Welt". Die Aufgabe der Slaven bestehe nun darin, diese auseinanderstrebenden Richtungen zu einer neuen und höheren Synthese zusammenzuschließen. Ohne in den einseitigen Realismus der Franzosen oder den ebenfalls einseitigen Idealismus der Deutschen zu verfallen, wandten die Slaven ihre größte Aufmerksamkeit der Pflege von zwei Haupteigenschaften ihrer Seele zu, nämlich der tiefen Religiosität und des Gefühls der allgemein menschlichen Bruderschaft, das sich nach außen hin in der uneingeschränkten Nächstenliebe erkennbar macht. Die Liebe zu Gott und die Liebe zu Menschen kann man als den ewigen Sinn ihres Lebens betrachten. Im Vergleich mit dem politischen Stamm der Romanen und dem philosophischen Stamm der Germanen bilden die Slaven im vollsten Sinne des Wortes den religiösen Stamm, der das Sein mit der Idee, das irdische Gesetz mit dem göttlichen und die Politik mit der christlichen Liebe in einer vollkommenen Synthese vereinigt.[18]

Auf diesen drei Grundeigenschaften der psychischen Struktur: dem Vorherrschen des Gefühlslebens, dem daraus folgenden Mystizismus und der angeborenen Religiosität ruht der ganze Umfang philosophischer Fragen, dem die große Mehrzahl slavischer Philosophen des 19. Jahrhundert ihr Augenmerk zugewendet hat und den wir kurz mit dem Namen „Messianismus" umfassen. Die stärkste und markanteste Prägung erhielt der Messianismus in der polnischen Literatur des 19. Jahrhunderts — ob er uns hier als historiosophische Konzeption eines *Cieszkowski*, als logische Folge des ganzen Systems eines *Hoene-Wroński* oder aber als rein religiöse Erscheinung bei *Towiański* gegenübertritt. Jedoch auch die wichtigsten Strömungen Rußlands aus dem verflossenen Jahrhundert lassen sich auf den gemeinsamen Nenner des Messianismus bringen, ebenso wie auch *Masaryk* nur als Erneuerer derjenigen messianistischen Ideen gilt, welche das tschechische Volk vor Jahrhunderten beseelten. Nur nach außen hin besitzt der slavische Messianismus eine andere Färbung, indem er vielfach sogar mit der Staatsidee in Verbindung steht. Ich fasse ihn als eine Erscheinungsform der christlichen Nächstenliebe auf, übertragen auf die großen Komplexe der Völker. Nicht das Gefühl der Überhebung macht ihn aus, auch nicht das Bewußtsein einer besonderen slavischen Sendung — eine Form übrigens, die infolge menschlicher Schwäche und der Politik vielfach zur geschichtlichen

[18] *Zofja Klarnerówna:* Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800—1848, Warszawa 1926, Abschnitt X.

Wirklichkeit geworden ist, — sondern die Hilfsbereitschaft bis zum äußersten und die Liebe zum ärmeren Bruder; sie sind die unsichtbare Quelle, aus der der Messianismus seine Kräfte schöpft.

Diese religiöse Einstellung bildet das Russen und Polen einigende Band und ist zugleich ein mächtiger Faktor, unter dessen Einfluß die bedeutendsten Schöpfungen beider Völker auf dem Gebiete der Philosophie und Belletristik des 19. Jahrhunderts entstanden sind. Machen wir uns mit dem geistigen Schaffen der Polen im verflossenen Jahrhundert vertraut, so werden wir einsehen müssen, daß nicht nur in ihrer Philosophie, ihrer Literatur, sondern auch in ihrer Kunst das religiöse Element vorherrschend ist. Eine nicht minder ausgesprochene, wenn auch anders gefärbte Religiosität verraten die bedeutendsten Geister Rußlands, gleichgültig, ob es *Dostojevskij*, *Soloviev*, *Merežkovskij* oder *Berdjajev* ist. Ja, sogar Denker wie *Herzen*, *Bakunin* und andere, die den religiösen Glauben im vorhinein verneinen, waren nicht minder religiös, und ihr Fanatismus im Kampfe gegen die Religion war nur eine entgegengesetzte unbewußte Form des eigenen religiösen Pathos. „Ich glaube, daß es keinen Gott gibt," sagt einer von den Helden Dostojevskijs, aber der „Glaube an diesen Unglauben", fügt Merežkovskij hinzu, „wird bei uns zu einem noch glühenderen und fanatischeren Glauben als der alte"; dieses „es gibt keinen Gott" wird zu einem neuen, wirklichen Gott. Der Atheismus des — bodenständigen — Russen ist vielfach der Ausdruck seiner ungesättigten Leidenschaft des Glaubens, einer Leidenschaft, welche sich mit unzulänglichen Glaubensformeln nicht befriedigen läßt und daher in ihrer Verzweiflung Gott verwirft. Auch bei den Tschechen spielt die Religion nicht nur in der philosophischen Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts eine wichtige Rolle, sondern steht im Mittelpunkt auch der Philosophie *Masaryks* und seines Strebens nach wahrer Humanität.

Zum Schluß wäre noch die Frage zu beantworten, ob eine derartige Schematisierung der Philosophie bei den Slaven, wie ich sie hier versucht habe, notwendig ist und welche Vorteile diese Einordnung eines von Natur aus sehr mannigfaltigen Stoffes der Wissenschaft bringen kann. Daß die erzielten Ergebnisse keine apodiktische Gewißheit, sondern nur einen hohen Grad der Wahrscheinlichkeit erlangen können, ist klar, kann uns aber in unserem allgemeinen Drang zu Systemisierung und Klarheit nicht hemmen. Umgekehrt wäre es sogar ein Mangel, wenn die Ergebnisse unserer Untersuchungen nicht eine gewisse Elastizität besäßen. Bei einem so ungemein wandelbaren Gegenstand wie die Charakteristik des philosophischen Denkens einer Gruppe stammesverwandter Völker müssen die Aussagen eine gewisse Schwingungsweite haben, ein Umstand, der ihre Brauchbarkeit keinesfalls vermindert, sondern eher erhöht. Auch die

Aussprache, wie sie sich bisher im Anschluß an mein Referat auf dem Warschauer Kongreß im slavischen Schrifttum[19] entwickelt hat, sowie einzelne davon unabhängige Äußerungen verschiedener Forscher auf diesem Gebiete und nicht zuletzt die Entwicklung des philosophischen Denkens im neuen Deutschland haben meine Darlegungen nur gestärkt.

Die Beantwortung der zweiten Frage nach dem praktischen Nutzen solcher Untersuchungen umfaßt die Richtungslinien für die weitere Arbeit der Slaven auf dem Gebiete der Philosophie. Bereits diese kurze Untersuchung hat gezeigt, daß die slavische Philosophie im Sinne der Gesamtheit philosophischen Schaffens aller Slaven andere Entwicklungstendenzen hat, als die Philosophie sonstiger europäischer Völker und daß sie durch gemeinsame Merkmale gekennzeichnet ist, die den Slaven innerhalb der Philosophie einen besonderen Platz einräumen. Daraus folgt, daß es einen ganz falschen Schritt bedeutete, wenn die Slaven sich bemühen sollten, westeuropäische Philosophie unmittelbar auf ihren Boden zu verpflanzen und zu pflegen. Ein solches Experiment muß von vornherein mit einem Mißerfolg rechnen. Alle westeuropäischen philosophischen Richtungen, sei es Materialismus, Idealismus, Positivismus, Empiriokritizismus, Intuitionismus und wie sie alle heißen, haben nicht vermocht, unter den Slaven eine Parallelerscheinung von entsprechender Intensität hervorzurufen, sie sind auch für die Zukunft auf slavischem Boden bloß zum Vegetieren verurteilt, falls sie nur als getreue Kopien der westeuropäischen Originale auftreten, und nicht die Fähigkeit aufbringen, sich der neuen Umgebung anzupassen, bodenständig zu werden.

---

[19] An der sehr lebhaften Diskussion über dieses Thema noch während des Kongresses nahmen unter anderen teil: Petronievič (Belgrad), Vorovka (Prag), Żółtowski (Posen), Jakubanis (Lublin) und Kopacz (Lemberg). Aus dem diesbezüglichen Schrifttum sind zu erwähnen: *St. Balej:* Filosofičnyj kongres u Varšavi (Der Philosophenkongreß in Warschau) in „Diło", Nr. 277 v. 12. Dezember 1927; *Dm. Čiževškyj:* Über die slavische Philosophie (zu Mirtschuks Arbeit) in deutscher und tschechischer Sprache in „Ruch filosofický", Prag, 8. Jahrgang, Nr. 1; *P. Hanyn:* Die weißgardistische ukrainische Philosophie (Bilogvardejśka ukrajinśka filosofija) in „Vojujučyj Materialist", Nr. 1, Charkiv 1928; „Slavische Philosophie" in „Vossische Zeitung" v. 6. Dezember 1929; „Die Philosophie bei den Slaven" in „Osteuropäische Korrespondenz", Berlin, v. 3. Juni 1930; *Dm. Čiževśkyj:* Masaryk und Dostojevskij (russ.) in „Centralnaja Evropa", Prag 1931, Nr. 2 (S. 69—81); *F. Pelikán:* Současná filosofie u Slovanů (Die zeitgenössische Philosophie bei den Slaven) in Bd. III der „Přednášky Slovanského Ústavu v Praze" 1932; „Die Philosophie der Slaven" — ein Vortrag von Prof. Dr. *I. Mirtschuk* in „Münsterischer Anzeiger", Nr. 75 v. 22. Januar 1932; *Jerzy Braun:* Die slavische messianistische Philosophie als Entwicklung und Vollendung der deutschen philosophischen Systeme Kants und seiner Nachfolger. Das Wort und die schöpferische Tat — die Elemente der slavischen Weltanschauung in „Germanoslavica" — Vierteljahrschrift für die Erforschung der germanisch-slavischen Kulturbeziehungen. Jahrg. III (1935), Heft 3—4. Verlag Rudolf Rohrer, Brünn-Prag-Wien, S. 291—315; u. a.

Danach besteht die Aufgabe der Slaven darin, in erster Linie sich selbst, ihr eigenes „Ich" zu suchen, also jenes Gebiet philosophischer Betätigung ausfindig zu machen, welches der Grundbeschaffenheit ihrer Seele entspricht. Die Polen sollen die im Messianismus liegenden Werte pflegen und zu vergrößern trachten, die Russen im Logismus oder intuitiven Realismus schöpferisch tätig sein, die Tschechen müßten das Erbe *Komenskýs* weiter vervollkommnen oder die bereits von *Jan Kollar* als Grundlage des Slaventums bezeichnete Humanität zu größerer Entfaltung bringen usw. Ich bin natürlich weit davon entfernt, diese Stichworte, welche von mir hier nur als Beispiele angeführt wurden, als definitives Arbeitsprogramm der Slaven in der Philosophie hinzustellen. Jede slavische Nation muß sich selbst ihr eigenes Programm schaffen, welches unter Berücksichtigung aller von mir hervorgehobenen gemeinsamen Merkmale, sowie auch der individuellen Charakterzüge aufgestellt werden soll. Und wenn es jedem von den slavischen Völkern gelingt, diese keinesfalls leichte Aufgabe zu erfüllen, das ist, die weitere Entwicklung der Philosophie mit den Grundeigenschaften der psychischen Struktur und den in ihr herrschenden Tendenzen in Einklang zu bringen, wird dies den Aufschwung origineller schöpferischer Tätigkeit zur Folge haben und das Anwachsen derjenigen Originalität bewirken, die zusammen mit der Überlieferung die Möglichkeit bedeutender Ergebnisse bedingt. Es ist keineswegs ein Ausdruck des Pessimismus, wenn ich behaupte, daß die Slaven auch in der Zukunft der Menschheit keine neuen Systeme theoretischer, konstruktiver Philosophie geben, keinen Descartes, keinen Spinoza oder Kant, keinen Schelling oder Hegel aus ihrem Kulturkreise hervorbringen werden, denn sie werden andere Werte schaffen, die wir bei den übrigen europäischen Völkern umsonst suchen würden.

Aus dem Kultur- und Geistesleben der Ukraine.

Von

Domet OLJANČYN, Königsberg (Pr).

I.

Was ist die Häresie der „Judaisierenden"?

Etwa um die Mitte des 15. Jahrhunderts tauchte in Kiev eine Lehre auf, die sich bald nach Novgorod und Moskau ausbreitete und von der kirchlichen Hierarchie einfach als „ereś židovstvujuščich" („Häresie der Judaisierenden") bezeichnet wurde. An ihrem Aufkommen in Novgorod sei nach Aussagen des damaligen Abtes vom Kloster Volokolamsk Joseph Sanin († 1515)[1] ein Jude S'charia oder Zacharia schuld, der sich im großen Gefolge des Fürsten Michael Oleľkovyč befunden hätte und mit ihm aus Kiev nach Novgorod am 8. November 1470 gekommen wäre.[2] Der genannte Fürst kam auf den Ruf der Novgoroder als Statthalter des Großfürsten von Litauen, bzw. des polnischen Königs Kasimir IV.[3] In welcher Stellung sich der Jude S'charia beim Fürsten Michael Oleľkovyč befand, ob er sein Geschäftsträger oder Kaufmann war, bleibt ungewiß. Wie Joseph Volockij behauptet, sollte dieser Jude S'charia in Kiev „mit den Astrologen" verkehrt und „jede boshafte Erfindung, sowie Zauberei, Magie und Astronomie" erlernt haben. „Und dieser war ein Teufelsgefäß", so schließt Joseph.[4] Als S'charia mit

---

[1] „Prosvetiteľ", Kazań 1857, 3. Aufl., 1896. Teilweise angegeben auch bei *M. Kovalenskij:* Moskovskaja političeskaja literatura XVI veka, St. Petersburg 1913, und *V. Peretz:* „Prosvetiteľ" Josifa Sanina v ukrainskom perevode načala XVII veka, in seiner Arbeit „Issledovania i materialy po istorii ukrainskoj literatury XVI—XVIII vekov", Leningrad 1928. Eine kurze Inhaltsangabe des „Prosvetiteľ" s. *E. Golubinskij:* Istoria russkoj cerkvi, Moskau 1911, Bd. 2 — 2, S. 214 f.

[2] Metrop. *Makarij* (Istoria russkoj cerkvi, Ptbg. 1887, Bd. 7, B. 1, Aufl. 2, S. 81, Anm. 108) deutet den Namen S'charias folgendermaßen: Der Jude S'charia heißt noch *Skarina, Schorina* und *Scharina.* Vgl. *A. Sobolevskij:* Perevodnaja literatura Moskovskoj Rusi, in „Sbornik Otd. Rus. Jaz. i Slov. Imp. Akad. Nauk", 1903, Bd. 74, S. 397.

[3] Als Republik stand Novgorod zu dieser Zeit mit dem Großfürstentum Moskau in Konflikt und deshalb suchte es die Hilfe bei Litauen oder, richtiger gesagt, bei den reußisch-ukrainischen Fürsten, um seine Unabhängigkeit gegenüber Moskovien zu behaupten. Vgl. *M. Hruševskyj:* Istoria Ukrainy-Rusy, Lemberg 1903, Bd. 4, *V. Ključevskij:* Kurs russkoj istorii, Moskau 1908, Bd. 2, Aufl. 2, und *L. Kolankovski:* Dzieje Wielkiego Księstwa Litewskiego, Warschau 1932.

[4] „Prosvetiteľ", Aufl. 3, S. 31. Vgl. „Skazanie" oder denselben „Prosvetiteľ" des Joseph Volockij, in „Drevnjaja Ros. Vivlioteka", Moskau 1790, T. 14,

Michael Oleľkovyč nach Novgorod kam, hat er zuerst den Priester Dionysij seiner Lehre zugeführt. Dieser tat es ebenso mit dem Oberpriester Alexej usw. Bald kamen nach Novgorod noch andere Juden (Joseph, Samuel, Skarjavy, Moses und Hanusz „aus Litauen"[5] oder, richtiger gesagt, aus der Ukraine und Weißruthenien),[6] die in die Angelegenheit mit verwickelt wurden, da sie mit den erwähnten Priestern und anderen zusammen gegessen und getrunken hatten.[7] Diese Juden waren anscheinend Kaufleute. Der Erzbischof von Novgorod Gennadij († 1506) meinte auch, daß die Früchte der „Häresie der Judaisierenden" oder, wie er sagte, „die verfluchten litauischen Werke" in seiner Stadt zu jener Zeit begonnen haben, „als der Fürst Michajlo Oleľkovyč in Novgorod war und mit ihm der Häretiker Jude (židovin eretik), der dann die Häresie im Novgoroder Lande ausbreitete."[8] Der Verfasser der ersten Chronik von Pskov berichtete darüber ganz einfach: Am 5. November 1570 starb der Erzbischof

---

Aufl. 2, S. 129. Über die Juden in Kiev s. *J. Brutzkus* in „Encyklopaedia Judaica", Berlin 1932, Bd. 9, unter dem Stichwort „Kiev". Wie bekannt, weilten die Juden in Kiev schon seit dem 10. Jahrhundert. Nach der Zerstörung Kievs 1240 verließen sie die Stadt und begaben sich nach Vladimir in Volhynien und Halyč. Seit 1445 finden sich Nachrichten über ihr erneutes Auftauchen in Kiev. „Im Jahre 1448 lebte (hier) schon ein angesehener Rabbiner, Jakob aus Reußen", sagt I. Brutzkus. Zu dieser Zeit stand Kiev „in regen Handelsbeziehungen zu Kaffa in der Krim. Im Jahre 1462 gab es in K. zwei Gemeinden, eine rabbanistische und eine Karäergemeinde; beide standen in kulturellen Beziehungen zu den Konstantinopeler Gemeinden." Nach 1468 war Rabbiner in der ersten Kiever jüdischen Gemeinde der Sohn des Jakob aus Reußen Mose b. Jakob, der 1448 geboren wurde und bis 1468 in Konstantinopel weilte. „Um ihn bildete sich ein Kreis von Gelehrten (?), die auch auf die Russen in Novgorod und Moskau Einfluß ausübten und die Häresie der Judaisierenden hervorriefen." (!) „Im Jahre 1482 wurde K. von den Tataren überfallen. Viele Juden wurden nach der Krim verschleppt." Endlich im Jahre 1495 vertrieb der litauische Großfürst Alexander alle Juden aus Litauen-Reußen: beide Kiever jüdischen Gemeinden zogen nach der Krim (S. 1222). Vgl. darüber auch den Aufsatz von *I. Brutzkus* ebendaselbst, Bd. 10, unter „Litauen". Näheres über die Juden in der Ruś-Ukraine bis zum 15. Jahrhundert s. *M. Hruševskyj:* Istoria Ukrainy-Rusy, Bd. 2, Aufl. 2, und Bd. 5 (1905); *S. Kutrzeba:* Historia żródeł dawnego prawa polskiego, Lemberg-Krakau 1925—26, Bd. 1—2; *derselbe:* Historia ustroju Polski w zarysie, Lemberg-Warschau 1921, Bd. 2, Aufl. 2 (Litwa); *J. Ptaśnik:* Miasta i mieszczaństwo w dawnej Polsce, Krakau 1934; *M. Bałaban:* Historia i literatura żydowska, Lemberg-Krakau, o. J., Bd. 2, Aufl. 3; *S. Beršadskij:* Dokumenty i regesty k istorii litovskich evreev, Ptbg. 1882, Bd. 1, und *derselbe:* Litovskie evrei, ibid. 1883.

[5] So liest diese jüdischen Namen auch *A. Brückner:* Dzieje kultury polskiej, Krakau 1931, Bd. 1, S. 640.

[6] Die Ukraine und Weißruthenien besitzen fast bis zum 18. Jahrhundert eine gemeinsame Geschichte im politischen sowie kulturellen Sinne. Im 15. und 16. Jahrhundert waren sie fast unzertrennlich verbunden als „Ruś", „Reußen", „Russia" oder „Ruthenia". Mit Moskovien kamen sie erst nach 1654 und besonders nach der Teilung Polens in politische Berührung.

[7] So weit „Prosvetiteľ" oder „Skazanie".

[8] Vgl. seinen Brief an den Metropoliten von Moskau Zosima, vom Oktober 1490 in „Rus. Istor. Biblioteka", Ptbg. 1880, Bd. 6, S. 766—67.

von Novgorod und Pskov, Jona. „Von da an hat die Häresie von dem Juden Scharia in Novgorod begonnen."[9] Man muß annehmen, daß er hier nicht lange blieb. Im Verlauf der weiteren Geschichte der „Häresie" taucht sein Name nicht mehr auf. Wahrscheinlich hat er mit dem Fürsten Michael Oleľkovyč Novgorod verlassen, der sich im März 1471 wiederum nach Kiev begab, um die Stelle des dortigen Statthalters nach dem Tode seines Bruders Semen Oleľkovyč († 4. Dezember 1470) einzunehmen. Als S'charia Novgorod verlassen hatte, wurde die Häresie weiter von einem Mönch Zacharia geleitet, den der Erzbischof Gennadij ebenfalls schwer anklagte.[10]

Bald darauf ist „die Häresie der Judaisierenden" auch in Moskau am Hofe aufgetaucht.[10a] Als ihre Verfechter im Jahre 1488 von der orthodoxen Hierarchie in Novgorod angegriffen wurden, entkamen einige ihrer Anhänger nach Moskau und fanden einen Zufluchtsort bei Gesinnungsgenossen, besonders bei dem „djak"

---

[9] Polnoe Sobranie Russkich Letopisej, 1848, Bd. 4, S. 235.

[10] Leider läßt sich über den Juden S'charia nicht mehr sagen, da biographische Angaben vollständig fehlen. Was Josif Volockij von ihm sagt, ist das einzige „quellenmäßige". Es tauchten über ihn auch andere Vermutungen auf, die freilich zweifelhaft sind, weil sie dazu dienen sollten, die sogenannte „Hypothese von der Krim" über die „Häresie der Judaisierenden" zu befestigen. Heutzutage halten an dieser „Hypothese" nur die jüdischen Gelehrten aus Rußland fest. Früher gab es auch einige Russen, die mit ihr einverstanden waren. Nach *V. Ikonnikov* z. B. (Maksim Grek i ego vremja, Kiev 1915, 2. Aufl., S. 200), sollte S'charia sich vor seinem Aufenthalt in Kiev „vielleicht" noch in der Krim aufgehalten und „Handel mit Kiev" getrieben haben. In der Krim wurde er sogar von der geistigen Bewegung der Karäer beeinflußt. So behaupten auch die jüdischen Gelehrten. *R. Eisler* sagt in seiner Arbeit (Die slavische Übersetzung der Ἅλωσις τῆς Ἱερουσαλήμ des Flavius Josephus in „Byzantinoslavica", Prag 1930, Bd. 2), daß S'charia die Beziehungen „zu der blühenden Karäergemeinde von Konstantinopel" unterhalten und außerdem „in Verbindung mit den Karäern von Troki bei Vilna" gestanden haben muß (S. 346). Im Gefolge des Fürsten Michael Oleľkovyč war er als Jude nicht allein, sondern mit ihm auch „eine Anzahl litauischer Juden". Sie hießen: „Osif, Šmoilo, Skharyei, Moisei und Chanuš". Ihr Führer war eben „Skharia-Zacharia von Kiev" (S. 338—39). Übrigens beruft sich *R. Eisler* im Falle S'charias auf den Aufsatz über die Karäer von *S. Poznanskij* (in Hastings Enzycl. of Rel. et Ethics, 1914, VII, S. 662—72). *I. Brutzkus* meint in seinem Aufsatz (Judaisierende, in „Encyclp. Judaica", Bd. 9), daß „der erwähnte Sacharias", nachdem er Novgorod verlassen hatte, in Kiev und später in Kaffa wohnte, „wohin er 1482 nach dem Tatarenüberfall aus Kiev übersiedelt war." Er ist „wohl identisch mit Secharia b. Aaron ha-Kohen, der im Jahre 1468 in Kiev das astronomische Werk von Al-Fergani in der Übersetzung von Jakob Anatoli kopiert hat" (S. 520). Im allgemeinen sind die Ausführungen *I. Brutzkus'* sowie *R. Eislers* u. a. Juden über die „Häresie der Judaisierenden" sehr bedenklich und stark übertrieben.

[10a] *V. Strojev* meint — wie ich glaube — irrtümlich ganz anders: „Diese Ketzerei," sagt er, „kommt aus Moskau nach Novgorod, nicht umgekehrt, und hier wird sie durch Gennadij entdeckt." S. seine Notiz: Zur Herkunftsfrage der „Judaisierenden", in „Zeitschrift für Slavische Philologie", Leipzig 1934, Bd. 11, S. 344. Für seine Meinung gibt er keine quellenmäßigen Belege.

Fedor Kuricyn, einem hohen großfürstlichen Beamten, der nach der Angabe des Erzbischofs Gennadij ihr Gönner und Führer war. Das sollte zur selben Zeit geschehen sein, als Kuricyn, wie Gennadij sagt, „aus den ungarischen Ländern“ mit einem Ungarn (?), den „man Martinko nennt“, nach Moskau angelangt war.[11] Fedor Kuricyn war wirklich zu jener Zeit, d. h. vor 1488, von seiner Gesandtschaftsreise zu Matthias Corvinus und zum moldauischen Vojevoden Stephan IV. nach Moskau zurückgekehrt. Seine Reise bezweckte damals ein enges Offensiv- und Defensivbündnis zwischen Moldau, Ungarn und Moskovien, das gegen Polen gerichtet war.[12]

Aber die „Häresie der Judaisierenden“ konnte nicht lange gedeihen. In Novgorod wurde sie am 17. Oktober 1490 und in Moskau am 27. Dezember 1504 kirchlich verurteilt. Auf Verlangen der orthodoxen Bischöfe und Äbte wurden viele „Häretiker“ am 27. Dezember 1504 verbrannt oder enthauptet und andere wiederum, die nicht rechtzeitig nach „Litauen“ entkamen, mit harten Gefängnisstrafen belegt.[13] Am 18. Januar 1505 fand die unglückliche Tochter des moldauischen Vojevoden Stephan IV., Helene, die Schwiegertochter des Moskauer Großfürsten, im Kerker als „Häretikerin“ ebenfalls den Tod.[14] Derartige Inquisitionen sind in Kiev oder Wilna nicht vorgekommen. Bis jetzt sind keine Maßnahmen der dortigen orthodoxen Kirche bekannt, die sie zur Unterdrückung der „Häresie der Judaisierenden“ angewandt hätte.

Nach der Auffassung Joseph Volockijs und Gennadijs war die Lehre der Judaisierenden wesentlich dadurch bestimmt,[15] daß sie die christlichen Zentraldogmen der Menschenwerdung und der Auf-

---

[11] „Rus. Istor. Bibl.“, Bd. 6, S. 772, 781—82.

[12] Die Angaben s. in „Gosudar. Gramoty i Dogovory“, T. 5, „Pamjatniki diplomat. snošenij drevnej Rossii s deržavami innostrannymi“, Ptbg. 1851, Bd. 1, Index actorum saeculi XV ad res publicas poloniae spectantium von *A. Lewicki*, Krakau 1888, sowie „Sbornik Imp.Rus.Istor.O-va“, 1884, Bd. 41. Dazu vgl. *P. Karge:* Kaiser Friedrichs III. und Maximilians I. Ungarische Politik und ihre Beziehungen zu Moskau, 1486—1506, in „Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft“, 1893, Bd. 9, und *H. Uebersberger:* Österreich und Rußland seit dem Ende des 15. Jahrhunderts, Wien-Leipzig 1906, Bd. 1 (1488—1605). Hierzu sei noch bemerkt, daß Fedor Kuricyn, nach der Vermutung von *A. Sobolevskij*, eine Übersetzung über den walachischen Vojevoden Drakul aus dem Deutschen verfertigt haben soll. (Perevodnaja literatura, S. 41, 233.) Ebenfalls soll von ihm auch eine Übersetzung des „Briefes an die Laodicäer“ („Laodikijskoe poslanie“) herrühren, die allerdings mit dem bekannten Apokryphen nur wenig zu tun hat. Wie dem auch sei, ist sie zur Charakteristik der Weltanschauung der „Häretiker“ doch wichtig. Über denselben Brief s. *V. Undol'skij:* Slavjano-russkija rukopisi, Moskau 1870, S. 83. Vgl. *N. Tichonravov:* Sočinenija, ibid. 1898, Bd. 1, S. 226, Anm. 16.

[13] „Poln. Sobr. Rus. Let.“, Bd. 4, S. 158 (1490), Bd. 12, S. 258 (1504) und „Liv-, Est- und Kur. Urkundenbuch“, Abt. II, Bd. 2, S. 563 (1504).

[14] Metr. *Makarij*, a. a. O., S. 137.

[15] Vor allem s. „Prosvetitel'“ oder „Skazanie“ (hier S. 140—47) und „Poln. Sobr. Rus. Let.“, Bd. 4, S. 158.

erstehung Christi leugneten, das Dreifaltigkeitsdogma zurückwiesen, die Verehrung der Mutter Gottes und der Bilder ablehnten, das Alte Testament vor dem Neuen bevorzugten usw.[16] Die „Häresie der Judaisierenden" ist demnach, wie *J. Gehring* trefflich bemerkt, keine ganz richtige Benennung. Ihre Lehre trifft das Judentum am wenigsten; dagegen enthält sie vielmehr diejenigen christlichen „Irrlehren", „die mit alten, langbekannten Häresien viel Ähnlichkeit haben."[17] Auch die beiden Bekämpfer der „Häresie der Judaisierenden" sprechen ausdrücklich davon. Denn, wäre diese Häresie nur eine jüdische Angelegenheit, so könnten Joseph Volockij und Gennadij sie gar nicht mit den „Irrlehren" der Sadduzäer, Marcianer und Messalianer gleichstellen und dabei sagen, daß die Anhänger der „Häresie der Judaisierenden" „sich heimlich an viele Häresien halten". Deshalb nannte *D. Ilovajskij* diese „Häresie" mit vollem Recht „Ereś mnimo-židovstvujuščaja", d. h. die „Häresie der Scheinbarjudaisierenden".[18]

Von seiten der russischen Gelehrten sind den „Judaisierenden" Übersetzungen, die ihre Gegner nicht besaßen, zugeschrieben worden: einzelne Bibelbücher, die Vita des Papstes Sylvester gegen die Juden, Predigten des Athanasius gegen die Arianer, Schriften des Presbyters Kosmas gegen die Bogomilen,[18a] des Dionysius Pseudo-Areopagita und dann vor allem die Bestrebungen der Philosophen von Algazali (1483), das Vocabularium logicae von Moses ben-Maimonides, die pseudo-aristotelische Schrift De secreta secretorum oder das Tor zu Aristoteles usw.[19] „Es gehören zur Literatur desselben Kreises (der Judaisierenden) auch einige magische und kosmographische Werke,

[16] Wenn *I. Mirčuk* meint (Das geistige Leben der Ukraine im 16. und 17. Jahrhundert, in „Ukraine und die kirchliche Union", Berlin 1930, S. 41), daß diese Lehre von dem Juden S'charia ausgearbeitet wurde (!), so vermag ich dem keinen Glauben zu schenken, da diese Behauptung nicht zu belegen ist.

[17] Die Sekten der russischen Kirche (1003—1897), Leipzig 1898, S. 17.

[18] Istoria Rossii, Moskau 1884, Bd. II, S. 578.

[18a] Näheres darüber s. *M. Popruženko:* Kozma Presviter i novgorodskie eretiki XV veka, in „Sbornik v čest' na prof. L. Miletič", Sofia 1933.

[19] Näheres darüber bei *A. Archangel'skij:* Obrazovanie i literatura v Moskovskom gosudarstve kon. XV—XVII vv., Kazań 1889—1901, S. 191 f.; *A. Sobolevskij,* a. a. O.; *derselbe:* „Logika" židovstvujuščich i „Tajnaja Tajnych", in „Pamjatniki drevnej piśmennosti i iskustva", 1899, Nr. 133; *A. Speranskij:* Aristotelevy vrata ili Tajnaja tajnych, ibid. 1908, Nr. 171; *derselbe:* „Aristotelvy vrata" i „Tajnaja tajnych", in „Sbornik ORJaS Akad. Nauk", Leningrad 1928, Bd. 101, Nr. 3, A. Sobolevskij gewidmet; *S. Neverov:* Logika iudejstvujuščich, in „Universitet. Izvestia", Kiev 1909, Jahrg. 49, Nr. 8; *P. Kokovcov:* K voprosu o „logike Aviasafa" (Algazzali), in „Žurnal Minister. Narod. Prosv.", 1912, V; und *V. Adrianova:* K istorii teksta Aristotelevych vrat, in „Russ. Filolog. Vestnik", 1911, Bd. 66. Ein Bruchstück von „Aristotelevy vrata" in abweichender Redaktion s. unter „Personnik", in „Letopiś zanjatij Archeograf. Kommissii", Ptbg. 1864, Lief. 2.

die sich erhalten haben,"[20] wie z. B. Šestokryl oder Schesch Kenafajim des Immanuel b. Jakob Bonfils, Lopatačnik u. a.[20a] „Die Übersetzung der Logik (secretum secretorum), und der kosmographischen Schriften mit ihren zahlreichen westlich-russischen Worten und Polonismen weisen auf ihre Herkunft hin."[21] Das heißt, daß diese und noch andere Schriften der sogenannten „Judaisierenden" auf dem ukrainisch-weißruthenischen Boden übersetzt wurden. Leider sind ihre Übersetzer nicht bekannt.

In russischer Sprache gibt es über die „Häresie der Judaisierenden" eine ansehnliche Literatur.[22] Freilich gehen die Meinungen in dieser Frage weit auseinander. Manche von den Verfassern vermuten, daß die Häresie die Folge der jüdischen Propaganda sei, andere finden in ihr einen Widerhall des Bogomilentums, der Strigolniki, der Lehre der Taboriten oder mittelalterlichen Geißler,[23] und wiederum

[20] *D. Cyževskyj:* Die abendländische Philosophie in der Ukraine, in „Abhandlungen des Ukrain. Wissenschaftl. Institutes in Berlin" 1927, Bd. 1, S. 74.

[20a] Über Šestokryl schrieb neulich *D. Svjatskij:* Astronomičeskaja kniga „Šestokryl" na Rusi XV veka, in „Mirovedenie", Leningrad 1927, Bd. 16, Nr. 2. Vgl. Rez. von *D. Zelenin*, in „Slavia", 1928/29, Jahrg. 7, der sagt (S. 215): „Nach der Meinung von D. O. Svjatskij, waren die kleinen Kreise der ‚Judaisierenden' von Novgorod und Moskau einfache Gruppen von Freidenkern, welchen die dogmatische Häresie fremd war."

[21] *V. Ikonnikov*, a. a. O., S. 202. Darüber mehr bei *A. Sobolevskij:* Perevod. literatura; *V. Peretz:* Novye trudy o židovstvujuščich und *M. Hruševskyj:* Istoria ukrainskoi literatury, Bd. 5—1.

[22] Außer den erwähnten Verfassern — *E. Golubinskij* (s. auch Bd. 2—1), Metr. *Makarij*, *A. Sobolevskij*, *D. Ilovajskij*, *R. Eisler*, *A. Brückner* (zu kurz), *N. Tichonravov*, *A. Archangeľskij*, *M. Speranskij* (s. auch seine Istoria drevnej russkoj literatury, Moskau 1921, Aufl. 3), *S. Neverov*, *P. Kokovcov*, *V. Adrianova* und *D. Čyževskyj* — sind noch folgende zu nennen: *N. Rudnev:* Razsuždenie o eresjach i raskolach, byvšich v russkoj cerkvi, Moskau 1838; *N. Petrov:* O vlijanii zapadno-evropejskoj literatury na drevne-russkuju, in „Trudy Kiev. Duchov. Akademii", Kiev 1872, IV, VIII; *I. Panov:* Ereś židovstvujuščich, in ŽMNPr., 1877, I—III; *V. Žmakin:* Mitropolit Daniil i ego sočinenija, Moskau 1881; *V. Bocjanovskij:* Russkie voľnodumcy XIV—XV vekov, in „Novoe Slovo", Ptbg. 1896, Nr. 12; *V. Malinin:* Starec Filofej i ego poslanija, Kiev 1901; *A. Pypin:* Istoria russkoj literatury, Ptbg. 1902, Bd. 2; *S. Belokurov:* O eresi židovstvujuščich. Novye materialy, in „Čtenia O-va Istorii i Drevn Ros.", Moskau 1902, Bd. 202; *F. Iľinskij:* Russie bogomily. Židovstvujuščije, in „Bogoslov. Vestnik", 1905, VII—VIII; *V. Peretz:* Novije trudy o židovstvujuščich, in „Universitet. Izvestia", Kiev 1908, Jahrg. 48, Nr. 10; *derselbe:* „Prosvetiteľ" Josifa Sanina v ukrainskom perevode nač. XVII v.; *L. Bedržickij:* Zametki po literature o židovstvujuščich, in „Russ. Filolog. Vestnik", 1911—12, Bd. 66—67; *derselbe:* Literaturnaja dejateľnosť židovstvujuščich, in ŽMNPr., 1912, III; *N. Popov:* Skazanie Josifa o eresi židovstvujuščich, in „Izvestia ORJaS Imp. Akad. Nauk.", 1913, Bd. 18, B. 1; *M. Hruševskyj:* Istoria ukrainskoi literatury, Kiev 1926, Bd. 5—1; und *S. Dubnov* in seiner „Weltgeschichte des jüdischen Volkes", Berlin 1926, Bd. 5 (vom jüdischen Standpunkt).

[23] Es sei bemerkt, daß heutzutage, hauptsächlich unter den jüdischen Gelehrten, die Ansicht herrscht, daß die „Häresie der Judaisierenden" nur ein Ergebnis der jüdischen Propaganda sei. Zum Beispiel: Nach *I. Brutzkus* (Judaisierende, S. 520) handelt es sich hier um eine Sekte, „die 1471 in Novgorod unter den Russen entstand und unter dem Einfluß von Juden bald einen ausgesprochenen jüd. Charakter erhielt. Unter den jüd. Urhebern dieser Bewegung werden die

andere sagen, sie wäre das Ergebnis des inneren Lebens von Novgorod und Moskau selbst: Gegenüber der Vergröberung, Unwissenheit und Trunksucht der Geistlichkeit hätte sich in gebildeten Kreisen als Reaktion darauf die „Häresie der Judaisierenden" entwickelt, die eine (nach ihrer Lehre) rationalistische Sekte war. Nur *A. Sobolevskij* blieb in seinem Urteil über diese „Sekte" neutral. Er sagte: „Beim Mangel an vorhandenen Tatsachen mußte die Frage nach dem Wesen der Häresie der Judaisierenden als unlösbar gelten. Das einzige, was man behaupten kann, ist das, daß sich in der Zahl der Häretiker nicht nur solche, die von Geburt an Christen, sondern auch getaufte Juden fanden. Die Anteilnahme der letzteren an der Häresie ist anscheinend sehr bedeutend."[24] In unseren Tagen sind noch zwei weitere Meinungen über diese „Häresie" aufgetaucht. *D. Čyževskyj* möchte (etwa nach *V. Bocjanovskij* und *V. Peretz*) in ihr „rein jüdische Gelehrsamkeit" oder „jüdisch gefärbte Einflüsse der Renaissance und reformatorische Bestrebungen des Abendlandes" sehen.[25] Nach der „tiefsinnigen" Auffassung von *A. Florovskij* aber ist diese „Häresie" nicht allein eine „westliche" Erscheinung, sondern eine Verbindung „rationalistischer Strömungen westlichen Ursprungs mit starken jüdischen Einflüssen westlichen und polnisch-litauischen Ursprungs."[26]

Meiner Ansicht nach sind diese und viele andere Meinungen über die „Häresie der Judaisierenden" dadurch entstanden, daß die betreffenden Gelehrten deren d o g m a t i s c h e Lehre nicht streng von ihrer weltlichen „Gelehrsamkeit" oder Bildung unterschieden haben. Die „Häresie" ist nämlich kein jüdisches Gebilde, sondern bildet den W i d e r h a l l e i n e r z e i t g e n ö s s i s c h e n E r s c h e i n u n g, u n d z w a r d e r H u s s i t e n - T a b o r i t e n bei den Ostslaven, wie *V. Bocjanovskij* das schon längst angenommen hatte, nachdem er die Ähnlichkeit ihrer Lehre mit der „Häresie der Judaisierenden" festgestellt hat.[27]

Für die Verbreitung der hussitischen Lehre in der Ukraine und in Weißruthenien gab es damals die beste Möglichkeit, wozu auch

---

Kiever Sacharias, Moses, Joseph, Samuel und Chanusch erwähnt, die zum Kreise des Rabbiners Mose b. Jakob in Kiev gehörten und ihren Einfluß auf die höhere russische Schicht durch ihre Kenntnis der Bibel ausübten. Der Sekte gehörten viele Geistliche und Beamte an."

[24] Perevod. literatura, S. 396.

[25] A. a. O., S. 75.

[26] Čechi i vostočnye slavjane, Prag 1935, Bd. 1, S. 412. Vgl. Rezension von *I. Lappo*, in „Zeitschrift für Slavische Philologie", Leipzig 1936, Bd. 13.

[27] Nach *A. Pypin*, a. a. O., Bd. 2, S. 90—91, und *V. Peretz:* „Prosvetitel'" Josifa Sanina, S. 109, und Novye trudy o židovstvujuščich, S. 5, 27. Über die Lehre der Hussiten in Kürze s. *J. Loserth* in RE für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig 1900, Bd. 8, S. 486, mit Quellen und Literatur und von *demselben:* Hus und Wiclif, München-Berlin 1925, 2. Aufl. Vgl. *J. Müller:* Geschichte der Böhmischen Brüder, Herrnhut 1922, Bd. 1.

die Kenntnis der verwandten slavischen Sprachen viel beigetragen haben mochte. Studierten doch seit 1401 manche jungen Reußen-Ukrainer an der Prager Universität. Ein „Martinko aus Volhynien" (?), der im Jahre 1406 das Magisterexamen bestand, kannte Johann Hus persönlich. Er, sowie seine Landsleute, „die Studenten des litauischen Kollegiums", das einer Burse gleichkam, gehörten sogar „zur Vereinigung von Bethlehem" des Johann Huß.[28] Ferner standen die Fürsten Sygmund Korybut und Theodor Ostrogskij, später auch Svydrihajlo und andere reußisch-ukrainische Adlige mit den Hussiten in regen Beziehungen fast seit Žižkas Kriegen. Diese Fürsten und Adlige sind mit ihrem Heer, das sich zumeist aus dem reußisch-ukrainischen Territorium ergänzte, in Böhmen selbst gewesen. Sie waren es, „die ohne Zweifel mit neuen Vorstellungen in Glaubenssachen in ihre Heimat zurückkehrten und dieselben in ihren Kreisen weiter verbreiteten".[29] Umgekehrt besuchten auch die Hussiten Polen und Ruś-Ukraine-Weißruthenien selbst. Im Jahre 1413 war z. B. sogar Hieronymus von Prag in Wilna, Polock und Witebsk gewesen. Nach der Niederlage in Böhmen weilten die Hussiten-Taboriten wiederum in ansehnlicher Zahl in der Ukraine und Weißruthenien: manche an den fürstlichen und adeligen Höfen und andere bei der reußisch-ukrainischen Armee unter der Führung des unter den Ukrainern beliebten Fürsten Svydrihajlo. Auf diese Weise konnte die hussitische Lehre noch vor der Mitte des 15. Jahrhunderts in der Ukraine und in Weißruthenien verbreitet werden, nicht nur in Kiev oder Sluck an den Höfen der Fürsten Oleľkovyč, sondern auch anderwärts.[30] Es ist nicht ausgeschlossen, daß sie sich nach der Ukraine und Weißruthenien durch Polen eingeschlichen hat. Hier hatte sich das Hussitentum gleich nach dem Tode des Johann Huß ausgebreitet. „Schon im Jahre 1420 erteilte Martin V. dem Erzbischof von Gnesen und seinen Suffraganen außerordentliche Vollmacht zur Absolvierung der Häretiker, um die Bekehrung der Hussiten in Polen zu erleichtern. Für die schnelle Verbreitung der neuen Lehre sehen wir

---

[28] *V. Fleischhans:* Jan Hus, Moskau 1916, S. 426, aus dem Čechischen ins Russische übersetzt. Vgl. *I. Ohienko:* Ukrainśka literaturna mova XVI st. i Ukrainśkyj Krechivśkyj Apostol, Warschau 1930, Bd. 1, S. 6, 8, Anm. 1. Quellenmäßiges zu „Collegii, seu Bursae, seu domus Reginae Hedwigis, seu domus Hieruselem, cujus alumni Reginitae dicebantur", s. *R. Ungar:* Bohvslai Balbini Bohemia Docta, Prag 1776, P. I, S. 24—7.

[29] *O. Koniecki:* Geschichte der Reformation in Polen, Breslau 1872, S. 2.

[30] Über diese Beziehungen, die noch nicht vollständig untersucht sind, s. *M. Hruševskyj:* Istoria ukrain. literatury, Bd. 5—1; *derselbe:* Vplyvy českoho nacionaľnoho ruchu XIV—XV st. v ukrainśkomu žyttju i tvorčosti jak problema doslidu (Die Einflüsse der čechischen Nationalbewegung des XIV.—XV. Jahrhunderts im ukrainischen Leben und Schaffen als Forschungsproblem), in „Zapysky NTŠ", 1925, Bd. 141—43; *A. Jakovliv:* Vplyvy staročeskoho prava na pravo ukrainśke Lytovśkoi doby XV—XVI v., Prag 1929 (etwas übertrieben); und *A. Florovskij,* a. a. O.

ein Zeugnis darin, daß sie auch in die königliche Kanzlei eingedrungen ist." Nikolaus Bruchrynek, der als königlicher Gesandter zum Deutschen Orden und zu den Hussiten reiste, „begünstigte die Ketzerei lebhaft", und „die Kanzleileiter selbst unterlagen sichtbar dem Einfluß der hussitischen Lehre."[31] Etwa im Jahre 1429 verurteilten die polnischen Bischöfe sogar einen Anhänger des Hussitismus, „den sogenannten Astrologen Heinrich aus Brzeg".[32]

Wie dem auch sei, Möglichkeiten für die Verbreitung des Hussitentums in der Ukraine und in Weißruthenien können hinreichend nachgewiesen werden. Von Kiev, und dann sicher von Wilna aus, kam es bald nach Novgorod und Moskau. Die beiderseitigen litauisch-reußisch-novgorodischen und litauisch-reußisch-moskovitischen Gesandtschaften und Handelsbeziehungen mochten diese Verbreitung gefördert haben. Es mag sein, daß Fedor Kuricyn hussitische Anschauungen auch von Matthias Corvinus oder vom moldauischen Vojevoden Stephan IV. übernommen hatte, bei welchen ebenfalls Hussiten geweilt haben. Demnach ließe sich sagen, daß die hussitische Lehre in Novgorod und Moskau eine überaus weite Verbreitung gefunden hat. Von der russischen Orthodoxie wurde sie als „Häresie der Judaisierenden" bezeichnet. Meiner Ansicht nach haben aber ihre Bekämpfer — Joseph Volockij und Gennadij — diese Lehre absichtlich mit den Juden verwickelt, um die orthodoxen Gläubigen vor ihr bewahren zu können.

Wir fragen aber, aus welchem Grunde die hussitische Lehre oder „Häresie der Judaisierenden" sich so stark in Novgorod und Moskau verbreitete? Welche Kraft erfüllte und bewegte sie? Auf diese beiden Fragen kann m. E. nur eine Antwort gegeben werden: Die damalige westeuropäische Bildung und Weltanschauung, die zu jener Zeit in der Ukraine und Weißruthenien bekannt war, taucht jetzt auch in Novgorod und Moskau auf.

---

[31] *A. Prochaska:* W czasach husyckich, in „Rozprawy Akademii Umiejetności", Krakau 1897, Histor.-Philolog. Abt., Serie II, Bd. 11, S. 221 f. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Kanzleileiter auch in Kiev, Wilna und anderswo in der Ukraine und Weißruthenien von dem hussitischen Einfluß nicht frei waren. In Wilna z. B. gab es im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts zwei solche Kanzleileiter, und zwar einen „Vaska" des Nikolaus Radziwill und einen Matfej Desjatyj aus Toropetz des Theodor (?), die ein und denselben Einfluß verraten. Anscheinend war ihnen auch unsere Bewegung nicht fremd. Belege s. über den ersten bei *A. Sobolevskij* (Perevodnaja literatura, S. 406, nach N. Petrov) und den zweiten bei *P. Lavrov* (Biblejskie knigi 1507 goda, in „Slavia", Prag 1933/34, Jahrg. 12, S. 101).

[32] *K. Kolbuszewski:* Ruchy husyckie w Polsce i wpływ ich na piśmiennictwo, in „Reformacja w Polsce", Warschau 1921, Jahrg. I, S. 168. Die anderen Angaben über die Verbreitung des Hussitismus in Polen s. *A. Brückner:* Zur Geschichte des Hussitismus in Polen, in „Archiv f. Slavische Philologie", Berlin 1893, Bd. 15; *W. Nehring:* Über den Einfluß der altčechischen Literatur auf die altpolnische, ibid. 1876, Bd. 1 f.; *A. Bludau:* Gab es im Ermland eine hussitische Bewegung?, in „Zeitschrift für Geschichte und Altertum Ermlands", Braunsberg 1926, Bd. 22; und *K. Völker:* Kirchengeschichte Polens, Berlin-Leipzig 1930.

Die besten Beweise dafür sind die oben angeführten Übersetzungsschriften, welche Joseph Volockij und Gennadij ebenfalls für häretisch hielten. Gemeint sind folgende Übersetzungen: Die Bestrebungen der Philosophen aus dem Werke des arabischen Philosophen Algazali, von dem auch die Widerlegung der Philosophen übersetzt sein sollte, dann das Vocabularium logicae oder die Terminologie der Logik des jüdischen Philosophen Moses ben-Maimonides und endlich die pseudo-aristotelische Schrift De secreta secretorum. „Von dieser im Mittelalter viel gelesenen pseudo-aristotelischen Schrift gibt es zwei arabisch-lateinische Übersetzungen.“ In den Handschriften trägt sie „die mannigfachsten Bezeichnungen: Epistola Aristotelis ad Alexandrum Macedonem de conservatione (oder regimine sanitatis, epistola Aristotelis ad Alexandrum, secretum secretorum, de regimine principium Aristotelis usw.).“[33] „Exemplar eius est tractatus sapientis quem scripsit de regimine regnorum et subditorum et exercitus pro Alexandro.“[34] Da die Übersetzer dieser Schriften noch nicht ermittelt sind, kann man nicht von vornherein behaupten, daß sie allein von den „Sektierern“ stammten. Eins nur ist sicher, daß nämlich diese Übersetzer gebildete Männer waren, die sowohl die lateinische, als auch ihre eigene Gelehrtensprache beherrschten und mit der arabisch-jüdisch-aristotelischen Philosophie vertraut waren. Diese ihre Gelehrsamkeit bedeutet aber noch keine „rein jüdische Gelehrsamkeit“, sondern eine solche, die im christlichen lateinischen Abendlande während des Mittelalters eine große Verbreitung fand. Auf dem reußisch-ukrainischen Boden der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts bedeutet diese Gelehrsamkeit nichts anderes, als das Vorhandensein der westeuropäischen Bildung und das Auftauchen der arabisch-jüdisch-aristotelischen Philosophie, was eben aus den ins Altreußisch-ukrainische übersetzten Schriften von Algazali und Maimonides ersichtlich ist. Die Entstehung dieser Übersetzungen ist durch das damalige Bildungsbedürfnis der jungen Fürsten und Adligen bedingt. Zur selben Zeit, d. h. in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, sollte sogar „die Dialektik und Politik des Aristoteles“ für den jungen Fürsten Konstantin Ivanovyč Ostrogskij übersetzt werden.[35] Das alles

[33] *M. Grabmann:* Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts, in „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“, Münster i. W. 1916, Bd. 17, H. 5—6, S. 250, mit angegebener Literatur.

[34] *R. Förster:* De Aristotelis quae feruntur secretis secretorum commentatio, Kiel 1888, S. 23. Die andere Ausgabe dieser Schrift s. bei *demselben:* Scriptores Physiognomonici Graeci et Latini, Leipzig 1893, Vol. II, S. 181—222, vgl. auch Vol. I, S. CLXXVIII—CLXXIX. Über die Zahl der Handschriften und Ausgaben de secreta secretorum, von welchem es im Abendlande 207 Handschriften gibt, s. „Zentralblatt für Bibliothekwesen“, Leipzig 1889, Jahrg. 6. Vgl. *W. Hertz:* Gesammelte Abhandlungen, Stuttgart-Berlin 1905.

[35] Ein Hinweis s. in „Zapiski i Trudy O-va Istorii i Drevn. Ros.“, 1815, Bd. 1, S. LIII.

spricht dafür, daß die weltliche Oberschicht der Ruś-Ukraine-Weißruthenien zu jener Zeit schon weit in die westeuropäische Bildung eingedrungen ist und sich mit der Dialektik des Johannes Damascenus nicht mehr begnügte.[36] Dasselbe gilt mit gleichem Recht von der Novgoroder und Moskauer Oberschicht, bei welcher dieselbe Bildung ebenfalls einen Widerhall gefunden hat.

Die kosmographisch-astrologischen Übersetzungsschriften gehörten m. E. mehr der bürgerlichen Schicht. Ihrem Inhalt nach sind sie keine häretischen Schriften, da sie weder theologische Fragen noch irgend welche Irrlehren behandelten. „Šestokryl" blieb in Benutzung auch bei Gennadij.[37] Da diese weltlichen und jene philosophischen Schriften von den älteren Forschern stets unter dem Gesichtspunkt der durch Joseph Volockij und Gennadij ausgesprochenen Verurteilung behandelt wurden, galten sie bis auf den heutigen Tag als ein „Produkt" der judaisierenden Häretiker. Wie bekannt, ist später dieser mönchischen Verurteilung auch ein westeuropäischer gebildeter Mann, nämlich Maxim Grek, zum Opfer gefallen: Die Moskauer Synode von 1531, die aus ähnlichen Geistlichen wie Joseph Volockij und Gennadij bestand, beschuldigte ihn nicht nur der Magie und Zauberei, sondern auch der judaisierenden, arianischen und anderer Häresien. In seinen Werken wollte diese Synode sogar „Schmähungen auf den Herrn Christus und die Mutter Gottes" finden.[38]

Ebensowenig hatten diejenigen Gelehrten Recht, die sich mit der scheinbaren „Häresie der Judaisierenden" beschäftigten, wenn sie die oben erwähnten theologischen Übersetzungsschriften, von welchen Gennadij spricht,[39] völlig den „Häretikern" zugeschrieben haben. Es wäre vielleicht besser, wenn diese Schriften gar nicht in Verbindung mit der „Häresie" gebracht werden würden, zumal da manche von ihnen schon früher — auf dem Athos oder in Kiev und sonst irgendwo in einem Kloster der Ruś-Ukraine — übersetzt worden waren.[40]

---

[36] Sicher gehören diesen Kreisen auch folgende Übersetzungsschriften an: Alexandria, Troa und Tristian, die in altreußisch-ukrainischer Sprache vorhanden sind und in der zweiten Hälfte oder gegen Ende des 15. Jahrhunderts angefertigt wurden. (Näheres bei *M. Hruševskyj:* Istoria ukrainśkoi literatury, Bd. 5—1.) Es gibt ebenfalls eine Übersetzung der Erzählung über Drakul, deren Abschrift aus der Ukraine oder Weißruthenien stammt. Sie entstand entweder am Ende des 15. oder zu Beginn des 16. Jahrhunderts; vgl. *A. Sobolevskij* (Perevod. literatura, S. 233). (S. Anm. 12 dieses Aufsatzes.)

[37] *A. Sobolevskij:* a. a. O., S. 398, 413.

[38] Näheres bei *V. Ikonnikov,* a. a. O. Vgl. *A. Archangeľskij,* a. a. O., S. 28. In deutscher Sprache über Maxim Grek s. *R. Klostermann:* Maxim Grek in der Legende, in „Zeitschrift für Kirchengeschichte", Stuttgart 1934, F. 3, Bd. 53, mit Literatur.

[39] Vgl. *A. Archangeľskij:* a. a. O., S. 192.

[40] Neben diesen und anderen theologischen Schriften sind noch Übersetzungen der Erzählungen mit solchem Inhalt vorhanden, die wiederum in altreußisch-

Etwas anderes läßt sich über die Bibelübersetzung der „Häretiker" sagen. Nach *A. Sobolevskij* besitzt diese Bibel „die westrussischen Eigentümlichkeiten", d. h. die Eigentümlichkeiten der altreußisch-ukrainischen Sprache.[41] Nach der Wilnaer Sammlung wurden folgende Bücher übersetzt: Pentateuch, Hiob, Ruth, Psalter, Hohelied, Prediger und Weisheit Salomos, Klagelieder Jeremias, Daniel und Esther. Diese Übersetzung stammt aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts.[42] Nach der Auffassung *M. Hruševskyjs* zeigen die eben erwähnten Bücher der Bibel, daß sie „teils nach den althebräischen Texten verbessert, teils neu aus ihnen übersetzt wurden". Manche von diesen Übersetzungen ragen „durch gute Kenntnis, Verständnis des Originals und Beachtung seines genauen Inhalts" hervor. „Ihre Darlegung hat keine häretischen Merkmale: sie ist eine möglichst sorgfältige und treue Übersetzung des hebräischen Textes. Die Übersetzer werden keine andere Absicht gehabt haben, als einen genauen Text der Heiligen Schrift zu geben." Und es ist nun interessant, daß wiederum die Sprache dieser Bibelübersetzung, wenigstens an manchen Stellen uns zu jener charakteristischen Terminologie der philosophischen und kosmographischen Schriften führt, die oben erwähnt wurden.[43] „Die terminologischen Ähnlichkeiten zeigen nun, daß dieselben Hände, die sich um die Übersetzungen der erwähnten Handbücher der weltlichen Weisheit bemühten, auch diese Arbeit, der neuen Rezension der biblischen Texte, leisteten. Freilich, jener Ähnlichkeiten gibt es nicht viele, aber auch ohne sie sind sie als parallele Erscheinungen einer und derselben Bewegung deutlich. Bei den Übersetzungen philosophischer Handbücher und der neuen Über-

---

ukrainischer Sprache und in der zweiten Hälfte oder am Ende des 15. Jahrhunderts gemacht worden sind, nämlich: Muka Chrystova oder Passio Christi, Try cari oder Drei Könige (aus den Liber de gestis et trina beatissimorum regum translatione vom Karmeliten Johannes) und Vita Alexis nach Legenda aurea. Näheres bei *M. Hruševskyj:* Istoria ukrainškoi literatury, Bd. 5—1.

[41] Perevod. literatura, S. 399—400.

[42] Näheres darüber s. *I. Evseev:* Kniga proroka Daniila v perevode židovstvujuščich, in Čtenia OIDR", 1902, Bd. 202; *V. Peretz:* Kniga Ruf v zapadnorusskom perevode XV v., in „Sbornik v čest' A. Sobolevskago", Ptbg. 1905; und *derselbe:* Do istorii perekladu biblii v Zachidnij Rusi. Knyha Estery, in „Filolog. Zbirnyk pam. K. Mychaľčuka", Kiev 1915. Es gibt auch einen „Psalter", der aus dem jüdischen Gebetbuch Machsor übersetzt wurde. (*M. Speranskij:* Psaltyŕ židovstvujuščich — Psaltyŕ Fedora židovina, in „Čtenia OIDR", 1907, Bd. 221.) Die Sprache zeigt, daß „sein Übersetzer (Autor) wiederum aus der weißruthenisch-ukrainischen Kultursphäre stammte". Sein Text ist sehr vom üblichen verschieden, so daß alle messianischen Ausdrücke entweder fehlen oder ganz andere Züge angenommen haben" (Istoria ukrainškoi literatury, Bd. 5—1, S. 77—78). Wie *V. Peretz* trefflich sagt (Novye trudy o židovstvujuščich, S. 7, 22—3), bildet „Psalter" — „Machsor" eine noch nicht gelöste Frage. Denn neben der Übersetzung ‚Machsor" gelingt es vielleicht, auch eine des eigentlichen Psalters zu finden.

[43] Istoria ukrainškoi literatury, Bd. 5—1, S. 78. Die weiteren Zitate sind nach diesem Werk gegeben.

setzungen der biblischen Bücher in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts in die weißruthenisch-ukrainische Sprache, — können wir nicht bezweifeln, daß zwischen beiden eine Verbindung bestand und beide Arbeiten schließlich aus einer Quelle hervorgingen.“ Diese Quelle finden wir im Hussitentum. „Ohne Hussitismus kann man diese Wendung zur Volkssprache oder, besser gesagt, zur weltlichen Sprache, die seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wächst und in unserem kulturellen Leben dieser Epoche vielleicht das bedeutendste Faktum bildet, einfach nicht verstehen.“ Diese Feststellung *M. Hruševskyj* verdient volle Beachtung. Aber auch sein trefflicher Hinweis auf die Ähnlichkeit der Terminologie in der Übersetzung der erwähnten philosophischen Schriften und der Bibel führte ihn zur Schlußfolgerung, daß die „Freidenker“ oder Anhänger „der rätselhaften Bewegung“, eben der scheinbaren „Häresie der Judaisierenden“, an der Bibelübersetzung teilhaben. M. E. gehören diese „Freidenker“ dem Kreise der reußisch-ukrainischen Fürsten und Adligen an, die sich der westeuropäischen Bildung angeschlossen hatten. Es ist nicht ausgeschlossen, daß sich in diesen Kreisen neben den Christen auch gebildete Juden fanden. Es war damals nicht selten, meint *M. Hruševskyj*, daß „eine fortschrittliche Gruppe in Kiev, Wilna oder Sluck, die nach der Bildung begehrte“, für ihre kulturellen Zwecke sogar die jüdischen Gelehrten heranzog. Es mag sein, daß sich unter diesen Gelehrten auch manche „alten“ Hussiten befanden.

Am Schluß dieser Ausführung ergibt sich somit auf die oben gestellte Frage folgende Antwort:

1. Dem Wesen und Inhalt nach ist die scheinbare „Häresie der Judaisierenden“ eine kulturelle Bewegung unter den Ukrainern, Weißruthenen und Moskovitern der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, die aus Westeuropa stammt und als solche mit den Juden-Karäern oder Juden-Rabbanaten nichts zu tun hat. Nach Moskovien kam sie aus Kiev und anscheinend auch aus Wilna.

2. Diese Bewegung spiegelt zwei Erscheinungen wider: eine religiöse und eine weltlich-kulturelle, unter denen diese weit umfangreicher ist, als jene.

a) Als religiöse Erscheinung ist sie auf dem reußisch-ukrainischen und dann moskovitischen Boden keine jüdische Angelegenheit, sondern der Widerhall einer zeitgenössischen Erscheinung, und zwar der Hussiten-Taboriten. Wahrscheinlich beteiligten sich nur wenige an ihr. Diese Behauptung, die auf der Hypothese von *V. Bocjanovskij* und *V. Peretz* ruht, findet allmählich ihre Bestätigung.

b) Als eine weltlich-kulturelle Erscheinung ist die auf dem reußisch-ukrainischen Boden aufgetauchte Bewegung ein Widerhall der westeuropäischen Bildung, welche vor allem durch die Bildungs-

bedürfnisse der Fürsten und Adligen bedingt war. Die oben erwähnten Übersetzungen der philosophischen Schriften, sowie der Bibel sind die besten Zeugnisse dieser Bildung, die mit einer „Häresie" wenig Gemeinsames haben.

„Selbstverständlich ist es möglich," wie *M. Hruševskyj* sagt, „daß jene Bewegung, wie sie in der Ukraine und Weißruthenien auftauchte und uns interessiert, in ihren Keimen selbst die Elemente des religiösen Liberalismus und manche Opposition gegen den kirchlichen Glauben enthielt. Auch das ist möglich, daß die antikirchliche Seite ihre Initiatoren eigentlich nicht interessierte. Die Elemente des religiösen Liberalismus woben sich von selbst in den Komplex jener Literatur hinein, die aus rein kulturellen Motiven entstanden war. — Jedenfalls gibt keins von jenen Werken, die mit dieser Bewegung zu verbinden sind, einen Hinweis auf eine wirkliche Propaganda des Judaismus."

Ich bin der Ansicht, daß diese Bewegung teilweise auch das Erscheinen der ersten reußisch-ukrainischen Drucke von 1491, 1517—1519 und 1525 bewirkt hat. Jedoch bildet ihre Behandlung ein Kapitel für sich.

Das „väterliche Testament" des Sv. Ivan Rilski vom Jahre 941 für die Mönche des von ihm begründeten Rilski Monastir in Bulgarien.

Übersetzung des altbulgarisch-kirchenslavischen Textes
von Manjo STOJANOV-Sofja und Erich KÜHL-Wesermünde L.

Als ich, der demütige und sündige Ioan, der ich nichts Gutes auf Erden getan habe, in diese Wüste von Rila gezogen bin, da fand ich keinen Menschen in ihr — nur reißende Tiere und undurchdringliche Wälder. Allein habe ich in ihr gehaust mit den Tieren und hatte weder Nahrung noch Decke. Doch der Himmel war mir Decke, und die Erde war mir Lager, und die Kräuter waren meine Nahrung. Aber der gute Gott, aus Liebe zu dem ich alles gering achtete und erlitt, Hunger und Durst, Kälte und Glut der Sonne und Blöße des Leibes, er hat mich am Ende nicht verlassen, nein, all mein Entbehren lohnte er über Maßen wie ein gutherziger und kindliebender Vater. Doch was kann ich dem Herrn wiedergeben von alledem, was er mir gegeben hat? Seiner Wohlltaten an mir sind viele, denn von seiner heiligen Höhe schaute er gnädig auf meine Niedrigkeit herab und reichte mir Hilfe, alles zu erdulden. Nicht ich vermochte das, sondern die Kraft Christi in mir; denn von ihm ist alles gute Geschenk, und alle vollkommene Gabe kommt von oben herab.

Heute sehe ich euch hier im Herrn versammelt, hier, wo bis jetzt kein Mensch gewohnt hat, wie ich vorhin schon gesagt habe, sondern nur reißende Tiere. Und so habe ich, da ich schon vorausahne, daß bald mein irdisches Ende kommt, es für gut befunden, euch vor meiner Abreise aus dem Diesseits dies mein väterliches Testament zu hinterlassen, wie auch die Väter nach dem Fleische ihren Kindern ihr irdisches Erbe an Silber und Gold und all das andere, was sie erworben haben, hinterlassen. So vergeßt denn, wenn ihr eures Vaters nach dem Geiste gedenket, auch seines Testamentes nicht.

Ich weiß, ihr im Herrn geliebten Kindlein, ich weiß wohl, daß ihr als Anfänger noch nicht fest geworden seid im mönchischen Leben. Habet aber drum keine Furcht: Gottes Kraft wird in den Schwachen mächtig. Und deshalb hielt ich es für gut, euch dies mein grobes und ungefeiltes Testament niederzuschreiben. Wenn ihr es stets in der Erinnerung habt, so stärkt ihr euch leiblich und geistlich im Herrn und schreitet durch die Tugenden in der Furcht Gottes fort. Denn ich vertraue meinem Gott, dem ich von Jugend auf diene, für den ich mit Eifer als sein Knecht gearbeitet habe, daß nach meinem Tode diese Wüste, die bis jetzt fürchterlich war und unbewohnbar, bewohnt sein wird von vielen Bürgern der Wüste. An ihr wird sich erfüllen, was da geschrieben stehet: Die Einsame hat viel mehr Kinder, denn die den Mann hat.

Deshalb bitte ich euch, meine Kindlein, die ich im Herrn gesammelt habe — ich bitte euch, die ihr die Frucht meines Schoßes seid: Verachtet nicht die Belehrungen eures Vaters. Mit dem Apostel spreche ich: Mit euch erdulde ich Geburtswehen, bis daß Christus in euch eine Gestalt gewinne. Ich bitte euch und beschwöre euch in dem furchtbaren Namen Gottes, daß ihr nichts von meiner Belehrung abbrechet, noch sie nach meinem Tode verlasset. Vielmehr ist alles, wie

ich es geschrieben habe, geschrieben, damit es vollkommen erfüllt werde, wie ihr es ja auch vor Gott versprochen habt. Und wer es übertritt oder etwas davon abbricht, der sei verflucht und ausgestoßen aus der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, der habe keine Gemeinschaft mit den Heiligen, die von Anfang an Gott wohlgefallen haben. Sondern seine Gemeinschaft soll sein mit denen, die den Herrn der Herrlichkeit gekreuziget haben, und mit seinem Verräter Judas, und ausgestrichen soll er werden aus dem Buche der Lebendigen, und nicht soll er eingeschrieben sein mit den Gerechten.

Und so befehle ich euch zuerst, wahret den heiligen Glauben ohne Flecken und ohne Mischwerk vor jeder Lästerung, so wie wir ihn von den heiligen Vätern übernommen haben, und haltet euch nicht zu den fremden und abweichenden Lehren. Stehet fest und haltet die Überlieferungen, die ihr von mir gehört und an mir gesehen habt. Weichet weder zur Linken noch zur Rechten, sondern gehet den königlichen Weg. Haltet euch sorgsam fern von den Verlockungen der Welt und gedenket immer, weshalb ihr aus der Welt gegangen seid und warum ihr die Welt und alles, was in der Welt ist, verschmähet habt.

Vor allem nehmt euch in acht vor der silberliebenden Schlange. Denn nach dem Apostel ist die Silberliebe die Wurzel aller Übel. Und derselbe nennt sie ein andermal Götzendienst. Denn der Reichtum des Einsiedlers ist nicht Silber und Gold, sondern die vollkommene Armut und die Ertötung seines Willens und die Demut, die Hohes schafft. Das rede ich nicht von meinen Geboten, sondern an Christi Gebote erinnere ich euch. Denn er spricht zu seinen heiligen Jüngern und durch sie zu allen, die der Welt abgesagt haben: Trachtet weder nach Gold, noch nach Silber, noch nach Schätzen, noch nach Erz in eurem Gürtel, noch nach anderem. Denn Gold und Silber sind dem Mönch arg feindlich, und wie eine Schlange fressen sie den, der sie besitzt. Aber wenn wir auf Gott hoffen, ohne zu zweifeln, so wird er uns an nichts Mangel leiden lassen. Denn er selbst sagt: Wenn auch die Mutter ihrer Kinder vergißt, so werde ich euch nicht vergessen. Und wiederum: Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch alles andere zufallen. Denn am Anfang, als ich in diese Wüste kam, da versuchte mich der listige Feind, daß er mich mit Silberliebe verlocke. Es schickte mir nämlich der fromme König eine Menge Goldes. Als ich mich um des Herrn willen weigerte, ihn zu sehen, da habe ich verstanden, daß dies eine arge List des Teufels war. Ich habe das Gold nicht angenommen, sondern schickte es jenem zurück, der es mir hatte zubringen lassen. Denn bei mir habe ich so gedacht: Wenn ich Gold oder Silber oder desgleichen hätte besitzen wollen, warum bin ich dann in diese fürchterliche und undurchdringliche Wüste gezogen, wo ich keinen Menschen fand, sondern nur reißende Tiere? So habe ich mich denn von den Versuchungen des schlauen Verführers losgerissen, der sich Mühe gibt, uns durch solche Dinge zu verlocken, denen wir aus freien Stücken entsagt haben. Deshalb suchet auch ihr nichts desgleichen; denn euer Vater weiß, wes ihr bedürfet, ehe denn ihr ihn bittet.

Wollet auch nicht bekannt sein bei den irdischen Fürsten und Königen und von ihnen geliebt; hoffet auch nicht auf sie, indem ihr den himmlischen König verlaßt, bei dem ihr euch eingeschrieben habt, Soldat zu sein und Krieg zu führen, nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen den Weltfürsten der Finsternis dieser Zeit. Auch der Prophet Jeremias bedroht uns, indem er so zu uns spricht: Verflucht sei der Mensch, der seine Hoffnung auf einen Menschen setzt usw. Aber nachdem er (Jeremias) das Böse aufgezählt hat, fügt er auch hinzu: Gesegnet sei der Mensch, der auf Gott hofft. Saget nicht: Was sollen wir essen, was sollen wir trinken, womit sollen wir uns kleiden? Alles das suchen die Heiden. Schauet die Vögel an: sie säen nicht, sie ernten nicht, auch sammeln sie nicht in die Scheuern ein, nein, euer himmlischer Vater nähret sie. Seid ihr nicht besser als

die Vögel? Allein seid ihr aus der Welt gegangen — so kehret auch nicht in sie zurück weder mit euerm Leib noch mit euerm Sinn. Denn wie da gesagt ist, es wird niemand, der die Hand an den Pflug legt und dann noch rückwärts blickt, für das Reich Gottes geschickt sein. Auch der Apostel lehrt uns: Vergesset, was zurückliegt, trachtet vielmehr nach dem, was vor euch liegt. Was heißt: das Zurückliegende vergessen? Meine Kindlein, nichts anderes als dies: alles, was wir verlassen und verschmäht haben um Gottes willen, als wir aus der Welt gingen, alles dies den Abgründen des Vergessens übergeben und nach der vor uns liegenden Tat trachten, zu der wir berufen sind von dem, der die Tat schon vollbracht hat, von unserm Herrn Jesus Christus, unserm überguten Gott, der uns gewürdigt hat, sein gutes Geschirr zu tragen. Denn sein Joch ist sanft, und seine Last ist leicht.

Und wie euch die Gnade des heiligen Geistes zur Einheit versammelt hat, so eifert auch ihr, e i n Herz und e i n e Seele zu sein und e i n e s Atems auf das eine und ewige Geschenk zu schauen, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. Das Gemeinschaftsleben ist für die Mönche in vielem nützlicher als das Einsiedlerleben. Denn das Einsiedlerleben eignet sich nicht für viele, sondern nur für sehr wenige, die in allen Tugenden des Einsiedlers vollkommen sind. Das Gemeinschaftsleben ist überhaupt in allen Dingen nützlich, wie uns dies auch die Bücher der Väter oft genug sagen und uns darin belehren. Der aus dem Geiste redende Prophet David lobt es, indem er spricht: Das ist eben das Schöne, wenn Brüder beisammen wohnen. Zu dieser Stelle singt noch ein von dem Geiste bewegter Kirchenliedschreiber so: Diesem Beieinanderwohnen hat Gott ewiges Leben verheißen. Aber auch unser guter Herr und Herrscher Jesus Christus selbst, spricht er nicht mit seinem überreinen Munde: Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen? Unsere Väter, die Gottesträger, sprechen von der Lebensweise des Einsiedlers: Wehe dem einzelnen! Denn wenn er fällt, ist niemand da, daß er ihn aufrichte. Deshalb, ihr Kindlein, verachtet auch ihr nicht das Gemeinschaftsleben, das von dem heiligen Geist durch den Mund der Propheten gelobt wird, sondern befestiget es stärker und seid im Herrn wie e i n Leib, der verschiedene Glieder hat: einige bilden das befehlende Haupt, andere sind die Beine, die sich als arbeitend und tragend erweisen, und wieder andere wie andere Glieder des Leibes. Und so soll sich aus allen ein geistlicher Leib in dem Herrn bilden, der geführt und regiert wird von einer verständigen und redebegabten Seele, d. h. vom Urteil des Geistes, ein Leib, der nichts Getrenntes hat. Und wenn sich ein solches Dasein und eine solche gottgemäße Lebensweise ausgebildet hat, dann will auch Gott selber unter euch sein und euch unsichtbar regieren.

Trachtet nicht nach dem ersten Rang und nach Herrschaft, sondern gedenket dessen, der da gesagt hat: Wer unter euch groß sein will, der soll jedermanns Diener sein. Wählt euch Leiter und setzet euch Vorsteher ein, die Gott euch zeigt, d. h. Männer, die von allen bezeugt sind als vollkommen in den geistlichen Tugenden, die über alle in Vernunft und geistigem Urteil hervorragen und gut und gottgemäß die ihnen anvertraute Herde weiden können auf dem Felde der Frömmigkeit und der lebenschaffenden Gebote Christi. Es geziemt sich mehr, bei solchen Menschen eine Offenbarung über Gott zu suchen, als bei sich selber. Doch wenn ihr alle, wie unser großer Vater und Mönchsvorsteher, der hochwürdige Ephraim der Syrer, sagt, Leiter- und Vorsteherstellen zu verlangen beginnt, wenn ihr alle Äbte und ihr alle Führer und Lehrer zu sein anfangt und wenn bei euch Hader, Streit, Zank, Reibereien, böse Nachrede, Hochmut, Neid und andere Leidenschaften ausbrechen, die sich für Mönche nicht ziemen, dann wißt ihr bestimmt, daß Christus nicht unter euch ist. Denn Christus ist nicht der Lehrer des Zankes und der Uneinigkeit, sondern des Friedens und der Einigkeit.

Denn er betet zu Gott, seinem Vater, daß sie eins seien, d. h. e i n e s Sinnes, und nicht nur für sie, sondern über die Jünger hinaus (oder: durch Vermittlung der Jünger — ??) betet er für alle, die an ihn glauben, und spricht so: Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, daß sie eins seien wie auch wir. Und wiederum: Ich bete nicht nur um dieser willen, sondern auch wegen jener, die an mich glauben auf die Worte meiner Jünger hin, daß alle eins seien. So seid nun auch ihr eins und haltet Frieden unter euch; denn er (Jesus) spricht zu seinen Jüngern: Ich hinterlasse euch Frieden, meinen Frieden gebe ich euch. Was ist dieser Friede? Kindlein, wiederum erklärt er selbst das, indem er sagt: Nicht wie die Welt ihn gibt, gebe ich ihn euch. Vielmehr ist dieser Friede Christi höher als alle Vernunft. Dieser Friede ist es, von dem der Prophet spricht: Und seines Friedens ist kein Ende. Aber auch der Apostel belehrt uns und spricht: Haltet Frieden und Gemeinschaft mit allen außer d e n Menschen, von denen keiner Gott sehen wird. Solchen Frieden möget auch ihr unter euch haben, und so richtet mit großer Eintracht und Vernunft alles nach Gott ein, um den guten Herrscher, unsern Gott, nicht zu erzürnen.

Wenn sich jemand unter euch findet, der Unkraut, Zank und andere Verführungen sät, den stoßt aus der Mitte eurer Versammlung, damit dies Geschwür nach den Worten des Apostels keinen Nährboden finde und sich das Böse unter dem Guten verbreite und auf daß keine Wurzel der Bitterkeit aufwachse, Schaden anrichte und dadurch viele von euch verunreinige. Auf daß nicht der böse Wolf die friedliche Herde Christi aufscheuche. Aber auch solche müssen erscheinen. Von ihnen sagt Christus voraus: Verführungen müssen kommen, doch wehe über die Welt wegen dieser Verführungen. Drum hütet euch, ihr Kindlein, vor solchen und laßt nicht zu, daß sie unter euch wohnen, sondern haltet sie fern von euch, wie der Hirt räudige Schafe von seiner reinen Herde fernhält.

Aber ihr, die ihr um des Herrn willen zusammenlebet und die ihr einer des andern Last traget, verachtet auch die nicht, die in Einsamkeit leben, die in der Wüste wandern, die in Wäldern und in Höhlen und in Schluchten hausen, denen die Welt nichts wert ist. Sondern soweit ihr könnt, gebt ihnen das Nötige, um sie als Fürbitter vor Gott zu haben. Denn die Fürbitte des Gerechten vermag sehr viel.

Lernet im Gesetz Gottes Tag und Nacht. Die Bücher der Väter lest oft durch und eifert danach, Nachahmer unserer heiligen Väter Antonios, Theodosios und anderer zu sein, die durch ihre guten Taten in der Welt einen Schein verbreitet haben wie Leuchter. Haltet fest an der kirchlichen Regel, indem ihr nichts auslasset oder verachtet von dem, was die heiligen Väter verordnet haben.

Die Handarbeit sei bei euch nicht geringgeachtet, nein, werken sollt ihr mit den Händen und immer auf den Lippen das Gebet tragen: Herr Jesu Christe, du Sohn Gottes, sei mir Sünder gnädig! Und das zusammen mit dem Gedenken an den Tod in euerm Sinne. So war die Arbeit der alten Wüstenväter, und sie aßen ihr Brot nicht umsonst. Nicht nur sich haben sie ernährt von ihrer Hände Arbeit, sie teilten auch den Notleidenden mit. Und so verfehlten sie nicht das Ziel ihrer Hoffnung. Denn es ist besser, sagt der Apostel, sein Herz durch die Gnade zu stärken als durch die Nahrung, von der keinen Nutzen hatten, die danach trachteten.

Derselbe spricht: Es walte Bruderliebe, und vergesset auch die Gastfreundschaft nicht. Denn dadurch haben einige, ohne es zu wissen, Engel beherbergt.

Die neubekehrten Angehörigen unseres Volkes von demselben Blute befestiget im Glauben und belehrt sie, daß sie die schlechten heidnischen Gewohnheiten und üblen Bräuche verlassen, denen sie noch nach Annahme des heiligen Glaubens huldigen. Das tun sie aber ihres harten Herzens wegen, und deshalb haben sie Belehrung nötig.

Ich hätte euch noch vieles zu sagen, ihr meine im Herrn geliebten Kindlein, es ist aber unmöglich, alles aufzuschreiben. Ich übergebe euch aber dem, der der Quell aller Weisheit und Vernunft und der wahre Tröster ist, dem heiligen und lebensschaffenden Geiste, damit er selber euch weise und verständig mache, euch erleuchte und belehre und euch in allem guten Werk unterrichte.

Und nun hinterlasse ich euch anstatt meiner unsern geliebten Bruder Grigori als Lehrer und Vorsteher. Denn ihr alle bezeugt, daß er tüchtig ist, euch gut und gottgemäß zu regieren. Wählet ihn einstimmig zum Vorsteher, auch wenn er nicht will. Doch aus Gehorsam und Demut wird er eurer Bitte willfahren. Nach ihm aber sollt ihr den wählen, den Gott euch zeigt.

In Schweigen und Redelosigkeit will ich von jetzt ab verharren, um mich von all meinen Sünden zu bekehren und von Gott Erbarmen zu erflehen. Ihr aber gedenket meiner, eures sündigen Vaters, immer in euern Gebeten, damit ich am Gerichtstage Barmherzigkeit erlange. Denn nichts Gutes habe ich auf Erden getan, und ich fürchte das Gericht und die Qualen, die wie allen Sündern auch mir bereitet sind. Und so möge Gottes Gnade mit euch allen sein: sie wird euch beschatten und euch beschirmen vor allem Bösen. Amen.

Dies ist geschrieben worden im Jahre seit Erschaffung der Welt 6449 (941) im Monat März am 25. Tage.

Ich, der demütige Ioan, der ich viel gesündigt habe, der erste Bewohner der Wüste von Rila, unterzeichne mit meiner Hand und bestätige alles oben Geschriebene.

*

Soweit der Text.

Wir haben hier — wie ersichtlich — keine eigentliche Mönchsregel vor uns, etwa vom Typus der „regula monachorum St. Benedicti", der mit seinen „Lehren des Meisters" einen Orden gründet und so bewußt eine Organisation schafft, in der alles genau geregelt ist: der Eintritt, die monarchische Leitung durch den Abt, die Unterscheidung der einzelnen Mönchsarten, der Aufbau der Gebetszeiten und der Rhythmus von Arbeit und Ruhe in der täglichen Lebensführung, die Rangordnung im Kloster, die Anweisung, in welcher Art Gäste zu behandeln sind, die Gründung des Mönchslebens auf Gehorsam, Armut, gute Werke, auf Schweigen und Demut, von der 12 Stufen unterschieden werden usw. — es sind so viele einzelne Punkte, die Benedikt ordnet, daß man die Regel beinahe ein ius canonicum des Klosters nennen möchte, ein pädagogisch-iuridisches Meisterstück, das die Tugend des christlichen Beters und Arbeiters mit der Disziplin des römischen Legionssoldaten zu verschmelzen weiß.

Das alles fehlt hier. Wir haben einen langen seelsorgerlichen Brief vor uns, der nicht so sehr die äußere Organisation und Rechtsform des Monastir im Auge hat als die innere christliche Gesinnung, auf der wahres Mönchsleben beruht. Es sind evangelische Ratschläge für die christliche Lebensgestaltung innerhalb der Klotergemeinschaft. Der heilige Ivan nennt sein Schreiben selber ein „väterliches Testament" für seine Mönche, das er aufsetzt, als er sein Ende nahen fühlt, und als er es niedergeschrieben hat, führt er seinen Entschluß aus, seine letzten Lebenstage in betendem Schweigen zu verbringen und sich von seinen Sünden zu reinigen. Sein Schreiben richtet er an Anfänger des mönchischen Lebens, um sie in den Mönchstugenden zu stärken: Christus soll in ihnen Gestalt gewinnen. Also ein Hirtenbrief ihres scheidenden geistlichen Vaters.

Einiges von den Hintergründen dieser Klostergründung wird in dem Testament sichtbar. Ivan ist „der erste Bewohner der Wüste von Rila" geworden, er muß dann Brüder seines Lebens, Mönche um sich gesammelt haben, um sie hier als „Bürger der Wüste" anzusiedeln. Es ist also ein junges Werk, das noch ganz in geistlichen Anfängen steht, das sich scheinbar noch nicht zu festen, kanonischen

Ordnungen ausgebildet hat. Sehr primitiv wird die äußere Lebensführung gewesen sein in jenem tief eingeschnittenen Tal des oft schroffen Rilagebirges, in einer Höhe, die der des deutschen Brocken entspricht. Unwirtlich, rauh, mit undurchdringlichen Wäldern und voll reißender Tiere. Ist da Leben von Menschen ohne der Hände Werk möglich? „Also arbeitet!“ ruft Ivan seinen Mönchen zu. Arbeitet wie die alten Wüstenväter, die durch ihrer Hände Arbeit nicht nur sich, sondern noch Notleidende durchs Leben brachten. Verachtung der Arbeit ist nicht angängig, etwa mit der Absicht, nur den rein-geistlichen Dingen zu leben. Aber beim Arbeiten vergiß dann auch nicht das Stoßgebet: Gott sei mir Sünder gnädig! und vergiß auch nicht das Gedenken an den Tod.

Eines aber ist Ivan bei der Gründung seines Monastir sehr klar gewesen: In dem Konflikt zwischen Gemeinschaftskloster (Koinobion) und Eremitentum will er jedenfalls kein Einsiedlerleben aus der klaren Erkenntnis heraus, daß nur sehr wenigen Menschen das Alleinsein mit Gott als Gnade geschenkt ist; die meisten fallen, und niemand ist da, der sie aufrichte, sie sind nicht „vollkommen in allen Tugenden des Einsiedlers“. Dagegen: In der Gemeinschaft zu leben, ist zu allen Dingen nützlich, so lehrt Ivan in bewußtem Anschluß an biblische und altchristliche Tradition. Vor allem aber mahnt er zu dem einen: zur Übung brüderlicher Eintracht. Dies Gebot der Einigkeit richtet Ivan ganz besonders auf. Das Monastir bilde e i n e n Leib, an dem jedes Mönchsglied seine besondere Aufgabe hat. Aber wenn die Rila-Mönche auch eine stark gefügte Gemeinschaft bilden, sie haben deshalb kein Recht, die Einsiedler in den Wüsten und Wäldern, in den Höhlen und Schluchten zu verachten. Sie sollen diesen von ihrem Vorrat mitteilen, um Fürbitter vor Gott zu haben.

Da wundern wir uns auch nicht über die Mahnung zur Gastfreundschaft, wie sie ja auch heute noch bewußt und mit Stolz als bulgarische Volkstugend gepflegt wird. Doch hießt es dabei, die Augen offen halten: es könnten sich aus der „Welt“ Verführer einschleichen, die wie böse Wölfe die friedliche Herde Christi aufscheuchen. Der heilige Ivan empfängt den frommen Zaren Peter nicht, der ihm Gold schenken will — das geht gegen das innere Gesetz des Monastir, das ist eine Versuchung des schlauen Verführers.

Soll das Monastir abseits des Volkes, jenseits der Verantwortung für das große Ganze der angestammten Blutsgemeinschaft stehen? Nein, Ivan trennt seine Mönchsgemeinschaft wohl von der „Welt“, aber nicht vom Volke: sie ist dem Volke verpflichtet, sie hat dessen neubekehrte Angehörigen im Glauben zu befestigen und die schlechten heidnischen Sitten aus der vormissionarischen Zeit zu bekämpfen. Das ist ein Kampf gegen das „harte Herz“ vieler Volksgenossen. So ist das Monastir trotz seiner Abgelegenheit und Weltflucht doch eine Zelle des Volkslebens.

Ein anderer Hintergrund dieses Testaments wird dem Leser nicht ohne weiteres offenbar: das ist Ivans Kampf gegen das Bogomilentum. Nach der Blüte des bulgarischen Reiches unter Zar Simeon dem Großen begann der Niedergang. In jener Blütezeit hatte Bulgariens Kirche ihre volle Selbständigkeit erlangt; sie war gegenüber dem byzantinischen Machtbereich autokephal geworden. Aber nun entstanden unter Simeons Sohn, dem Zaren Peter (927—969), Sekten, die die religiöse Einheit des Volkes zu untergraben begannen. Luxus und Wohlleben hatten sich in der bulgarischen Gesellschaft infolge höfischer Einflüsse verbreitet, und auch der Klerus war davon nicht frei geblieben. Gegen diese Entwicklung wandten sich die Bogomilen in einer ethisch-sozialen Reaktion, die aber zu ganz radikalen Angriffen führte; sie verhielten sich ablehnend zu Reich und Kirche und wirkten als revolutionäre Hefe. Wie sie durch staatsverneinende und anarchische Lehren das Reich innerlich zu zersetzen begannen, so gefährdeten sie den inneren Zusammenhalt der Kirche durch ihre Verachtung der Heiligen und

Väter der Kirche; der sakramentale Charakter von Taufe und Abendmahl war ihnen fraglich geworden, Kreuz und Bilder waren ihnen als äußere Kultgegenstände verächtlich. In Kultus und unverständliche Dogmatik schien ihnen die Kirche versunken, und so suchten sie ein persönliches und geistiges Christentum, das sie aber mit orientalisch-gnostischen Lehren (Dualismus!) und mit den noch nicht überwundenen heidnischen Sitten des Volkes mischten.

Gegen diese Sekte stemmt sich Ivan als ein konservativer Charakter, der auf den Grundlagen des Urchristentums in seiner Mönchsgemeinschaft eine reformatorische Erfrischung der bulgarischen Kirche unternimmt. Es ist der erste Punkt seines Testaments, die laute Warnung vor fremden, abweichenden Lehren, vor dem Sektierertum. Ihr müßt festhalten an der „kirchlichen Regel", schärft er seinen Mönchen ein. Nur so werdet ihr den Glauben rein halten von dem Mischmasch der Sektenmeinungen, wenn ihr die „Überlieferungen" haltet, wenn ihr „die Bücher der Väter" oft lest. Seid Nachahmer der heiligen Väter! Folget der Lehre der Apostel. Unter den Vätern nennt Ivan den Begründer des Mönchtums Antonios, einen nicht näher bezeichneten Theodosios und Ephraim den Syrer, den „großen Vater und Mönchsvorsteher".

Was an seinem urchristlichen Konservatismus besonders auffällt, das ist die häufige Erwähnung „des Apostels", dessen Paränese er sich zu seiner eigenen christlichen Lebensweisheit gemacht hat. Was „der Apostel", also Paulus gesagt hat, das ist richtig, das bindet uns. Schon die Urkirche, schon Paulus hat den Kampf gegen die Irrlehren zu bestehen gehabt. Und dann hat es die Bergpredigt unserm Ivan besonders angetan. Wie oft führt er sie an! Deshalb hat er ein Recht zu sagen: Ich rede nicht von meinen Geboten, sondern von denen Christi und der Apostel. So ist dieses Testament ganz aus dem Geist der ersten Zeugen geschrieben und empfängt daher sein evangelisches Antlitz. Seine eigentliche Mönchshaltung leitet er hauptsächlich aus dem Johannesevangelium ab: er will wie der Christus dieses Evangeliums nicht die „Welt". „Ihr habt die Welt verschmäht und alles, was in der Welt ist", sagt er seinen Mönchsbrüdern. So dürft ihr nicht in die Welt zurückkehren, wie auch der Pflüger beim Ackern nicht rückwärts schaut. Vergeßt das Zurückliegende, schaut vorwärts! Denn wir sind ja zur Tat berufen von dem, der die Tat schon vollbracht hat, von Christus. Das zweite, das unsern Ivan mit dem Johannesevangelium verbindet, ist sein Wort vom Frieden, den Christus seinen Jüngern hinterläßt. Ein Friede, höher als alle Menschenvernunft, ein Friede nicht von der Art der Welt, ein Friede ohne Ende. Dieser Friede ist der wahre Ruhepunkt des geistlichen Klosterlebens.

Streng, wenn auch gütig ist der Ton des Testaments von Ivan. Vollkommene Erfüllung tut not, nichts dürfen die Brüder von der Belehrung ihres geistlichen Vaters abbrechen. Wer die Gebote Christi und der Apostel übertritt und wer etwas von der Belehrung Ivans abbricht, der wird verflucht und ausgestoßen aus der Gemeinschaft der Mönche, ja ausgestrichen aus dem Buch des Lebens! Da gibt es keinen Pardon. Genau so streng geht er mit den „räudigen Schafen" in der Gemeinschaft ins Gericht: wer die brüderliche Eintracht durch Zank und Verführung stört, wird ausgestoßen. Denn „Christus ist nicht der Lehrer des Zankes und der Uneinigkeit, sondern des Friedens und der Einigkeit". Der Friede der Gemeinschaft, der auf der Reinheit des Glaubens und der Eintracht der Brüder beruht, hat stets das höchste Gesetz zu sein.

Ivan ist ein Kenner des Lebens und der „Welt". Er weiß, woher die große, störende Leidenschaft kommt: Habsucht, Geiz verführen den Menschen, die „silberliebende Schlange" verlockt ihn. Vollkommene Armut sei der Reichtum des Mönchs, der Mönch muß sich selber aufgeben, seinen Eigenwillen ertöten und sich in Demut üben, „die Hohes schafft".

Solche Demut will nicht gekannt und geliebt sein von irdischen Fürsten und

Königen; das hieße seine Hoffnung auf Menschen setzen! Die Mönche haben sich nur als Soldaten des himmlischen Königs zu fühlen, sie haben einen schweren Krieg zu bestehen, der Krieg gegen den Weltfürsten der Finsternis dieses Äon ist der Sinn ihres Daseins.

In dieser großen Demut geht der heilige Ivan seinen Mönchsbrüdern voran: er nennt sich selber mehrmals den „demütigen und sündigen Ioan", der nichts Gutes auf Erden getan hat. Was ihm Gutes kam, kam alles von Gott, es war das Werk der Kraft Christi in ihm. So kennt er die Furcht Gottes. Wie er das einemal zu den Brüdern „in dem furchtbaren Namen Gottes" spricht, so hat er selber Furcht vor dem letzten Gericht und seinen Qualen; er weiß sich stets als Sünder.

Das Testament ist nicht ohne einen praktischen Hinweis für die Zukunft des Monastir: der Bruder Grigori soll nach Ivans Scheiden Lehrer und Vorsteher des Monastir werden. Und bei künftigen Wahlen sollen sie sich von Gott selber beraten lassen: wählt den, „den Gott euch zeigt". Aber schon vorher hat Ivan sich grundsätzlich über die Bedeutung des Vorstehers ausgesprochen und dessen Autorität aufgerichtet: Nur ja keinen religiösen Anarchismus wie bei freien Sektenleuten, von denen jeder die höhere Stimme, das innere Licht in sich zu besitzen meint! Führen können nur besonders begnadete und begabte Männer, die erfunden werden als vollkommen in den geistlichen Tugenden und durch Vernunft und Geistesurteil die andern überragen. Nur solche Männer dürfen die Herde weiden. Bei solchen Männern sollen die Mönche Offenbarung über Gott suchen und nicht so sehr bei sich selber. Wir sehen hier wieder Ivans Abwehrstellung gegen den freien Spiritualismus des Bogomilentums, seine konservative Angst vor dem Schwärmertum. Die auctoritas patrum wird im Monastir aufgerichtet, der Vorsteher des Monastir hält die Offenbarungserkenntnis in den Grenzen des kirchlichen Kanons gemäß den Lehren Christi und der urchristlichen Zeit.

„Haltet die Überlieferungen, die ihr von mir gehört und an mir gesehen habt." Das ist der „königliche Weg" für die Mönche seines Rila-Klosters.

Schrifttum:

Ausgabe des Urtextes von *Jordan Ivanov,* Sv. Ivan Rilski i negovija monastir — Der Hl. Ivan Rilski und sein Kloster, Sofja, Ausgabe der Bulg. Akad. d. Wissensch., 1919.

Vgl. ferner *Neofit Rilec,* Opisanie bolgarskago svešcenago monastira Rilskago — Beschreibung des bulg. Hl. Klosters von Rila, Plovdiv 1899.

E. Strostranov, Opis na rukopisitê v bibliotekata pri Rilskija monastir — Beschreibung der Handschriften des Rila-Klosters, Sofja 1902.

Originaltext der Urkunde der Generalkonföderation zwischen den Protestanten und Orthodoxen in Wilna 1599.[1]

Mitgeteilt von
Domet OLJANČYN, Königsberg (Pr).

Confoederatia Wilinska, miedzy Narodem Ruskim á Pany Evangelikami, uczyniona Ao. 1599.[2]

My Rady, Dignitarze, Vrzędnicy, Rycerstwo,[3] y inszy Corony Polskiey, Wielkie⁰ xięstwa Litewskie⁰ y Panstw do nich należączych obywatele, tak Greckiy od Cerkwie Orientalney podaney, á Zwierzchność Patriarchow Orientalnych przyznawaiącey, iako y Ewangelickiy Consensem Sandomirzkim Roku M. D. LXX. wiedność spoioney Religiy nasladowcy, ktorzy v Pana Boga w Troycy iedynego wierzymy y wyznawamy, a consens zgodny na posluszenstwo slowa Bozego s sobą trzymaiacy, Christusa Pana za iedyną y prawdziwą glowę y Pasterza Cerkwi y Zborow naszych mamy; Vwazaiąc spilnoscią fundusze

---

[1] Ein Faksimile von fünf Seiten (1, 9, 11, 12 u. 13) der Originalurkunde, sowie eine kurze *Beschreibung* derselben s. meine Studie „Zur Frage der Generalkonföderation zwischen Protestanten und Orthodoxen in Wilna 1599", in Heft I dieser Zeitschrift. Im folgenden gebe ich den Originaltext der Urkunde in polnischer Sprache genau wieder, da ihr bisher bekannter Text in der Abschrift bei *J. Lukaszewicz* (Dzieje kościołów wyznania helweckiego w Litwie, Posen 1842, Bd. 1, S. 124—34) an Ungenauigkeiten leidet. Denselben verdorbenen Text bringen auch die Nachdrucke der Abschrift bei *M. Kojałovič* (Litovskaja cerkovnaja unia, St. Petersburg 1861, Bd. 2, S. 273—83, und Dokumenty, objasnjajuščie istoriju zapadno-russkago kraja i ego otnošenia k Rossii i k Polše, ibid. 1865, S. 188—213, mit französischer Übersetzung), sowie ihre deutsche Übersetzung im erwähnten Werke von *J. Lukaszewicz*, die von *V. Balickij* herrührt (Leipzig 1848, Bd. 1). Nach *J. Sembrzycki* (Die polnischen Reformirten und Unitarier in Preußen, in „Altpreußische Monatsschrift", Königsberg 1893, Bd. 30, S. 3), ist die erwähnte Übersetzung „jedoch keine wissenschaftliche, sondern eine tendenziöse, und enthält Auslassungen, Eigenmächtigkeiten des Übersetzers und Flüchtigkeitsfehler". Von den Fehlern und Ungenauigkeiten in der Abschrift bei *J. Lukaszewicz*, an welchen er übrigens kaum schuld sein dürfte, werden im nachstehenden die wichtigsten (aber auch nur sie) angemerkt.

[2] Unter „Narodem Ruskim" ist nicht das heutige „russische" oder „großrussische", sondern das „ukrainische" und „weißruthenische" Volk zu verstehen. Allerdings dürfte es sich in dem Vorgange selbst weniger um das „Volk" als solches, als um den Adel handeln.

[3] Mit solchem Kanzleistil fängt auch die Protestation der orthodoxen Synode von Brest vom 9. Oktober 1596 an, die gegen die Union mit Rom gerichtet war. Vgl. „Apokrisis", in „Russk. Ist. Biblioteka", 1882, Bd. 7: „Pamjatniki polemičeskoj literatury v Zapadnoj Rusi", Bd. 2, S. 1051—54.

wolnosci, prawa,[4] y Przywileye ludziom Religiy Greckiy nadane, tudziesz tesz Confoederatią Generalną — miedzy rozroznionemi w wierze Roku M. D. LXX. III. dwudziestego osmego dnia Stycznia podczasem Interregni od Rad Duchownych y Swieckich y Stanow inszych Rptey y Miast vczynioną, obowiąskami przysięgi, wiary, poczciwosci y sumnieniá vtwierdzoną, y wprzysięgach tudziesz tesz w Confirmatiach praw przez krole Polskie y wielkie xiązęta Litewskie, Pany nasze czynionych — więcz y w Constitutiach Seymowych częstemi wzmiankami rzetelnie obwarowaną (ktora to Confoederatia, iako dotego nas obowięzuie, abysmy pokoy miedzy sobą zachowywali, á zabiegaiac temu iakoby dla rozney wiary y odmiany w koscielech wpodawaniu mieszkancow tych Panstw będących, krew niebela przelewana,[5] y nikth confiscatią dobr, poczciwoscią, więzieniem y wyganianiem nie byl poenowan, abysmy Zwierzchnosci zadney y Vrzędowi do takowego progressu nie pomagali, y owszem choćby tesz za praetextem Decretu, abo postępkiem iakim sądowym kto to czynić chciał, zebysmy temu zabiegali: tak osobliwie y to warowala, aby wpodawaniu krola Je[o] Mczi będące beneficia kosciolow Grieckich, ludziom teyze Greckiy wiary dawane byly). Vwazaiąc przytym ze przeciw tey Confoederatiy, przeciw przywileiow y listom, ktoremi wolnosć nabozenstwa iest obwarowana, y przeciw zwyczaiowi, iaki tu krol Jeo Mc, Pan nasz dzisieyszy zastać raczyl, siela się nąm vrazow, opyressiey, angariy, graviamin,[6] y gwaltow co raz to więtszych od rozmaitych osob, a nawięcey od Stanu Duchownego y od niektorych Swieckich Rzymskie[o] Nabozenstwa ludzi dzieye, á tak iuż często ze prawie zaden kąth tych szerokich panstw, zadnego powolania czlowiek, od nich nie iest wolny, ale nimi wszyscy acz rozni zroznych miar tak dotykami y vciązani bywaią, ze iusz wolnoscią Oyczycom, á Synom tey Rptey nalezącą, ani względem vczciwego, ani względem bezpieczenstwa zdrowia, ani względem dobr y dostatkow swych slusznie się przechwalać nie mozem. Już nąm po wielkiy częsci[7] Cerkwie, Monostery, koscioly, Zbory, iedne zhanebnym lupiestwem, zwelkim okrucieństwem, zrozlewaniem krwie, z męzoboystwy, z nieslychanym pastwieniem się nietylko nad zywemi, ale y nad vmarlemi, poburzono, powoiowano, y popustoszono. Drugie za praetextem Decretow przez Duchowne Rzymskie zaraz y sądzace y instiguiące y sprawy praktikuiace niesluszni otrzymanych, odstrychnąwszy nas od wladzy, y od podawania w nich poodeymowano, y daliy Decreta Confoederatiy przeciwne do starostw na Exequutią odsylaiac, odeymować, vsieluią: Za ktorey Exequutiy praetextem, iusz się do niektorych krwawe szturmy y naiazdy dzialy, jusz Interdicty na niektorych mieyscach zaszly,[8] ktoremi schadzek nabozných swobodnie miewać, nabozenstwa, pogrzebow—y inszych krzescianskich spraw wolnie odprawować, y gwoli temu Cerkwi y kosciolow sobie budować zabroniono. Już Duchowni Praesbyterowie, Swiesczennicy, Ministrowie y kaznodzieye naszy dla statecznosci w Religiy swey rozmaicie przesladowani, wdomiech swych nachodzeni y wylupowani, lzeni, despectami rozlicznemi karmieni, baniowani,[9] wyganiani, od maiętnosci y dobr swych odpychani vproszywanem pod sobą Cadukow w osobie potomstwa swego vkrzywdzani, na drodze dobrowolney y w Miesciach Rptey lapani, w więzieniu rozmaitym nieslychanym sposobem dla wietszey męki y odreczenia trzymani, bici, topieni, zamordowani bywaią: á na to mieyscze wtrącaią y roskazuią, á przymuszaią poniewolnie sluchać pasterzow, ktore za odztępmpniki Patriarchow

---

[4] Bei *J. Lukaszewicz:* Dzieje, Bd. 1, S. 124, Z(eile) 3 von unten: „fundusze, prawa."

[5] L., S. 125, Z. 12—13 von oben: „przelana".

[6] L., Z. 24—25: „siła nam się uraz, oppressyi, grawamin".

[7] L., Z. 35—36: „powiększej części".

[8] L., S. 126, Z. 8: „miejscach zaczęły".

[9] L., Z. 16: „banitowani".

Orientalnych mamy, y ktorym rozumiemi ze beneficia nie pod posluszeństwo Rzymskiy Religiy nadane, á wpodawaniu krolia Je⁰ Mczi będące, á zatym odmianie y wprowadzeniu Rzymskie⁰ nabozeństwa nie podlegle, zadnym sposobem sluzyć niemogą — ktore to iednak beneficia ci odstempnicy[10] od dawney Zwierchnosci przeciw częstym prosbom, postulatom y protestatiom naszym y po dzis dzień trzymaią, a prawie krom nadzieye ich przywrócenia, gdysz nad zwyczay przeszly zaden iusz, ktoryby wprzod Popiezowi posluszeństwa nie obiecal, przystępu do nich niema: y gdyż w rzeczach Cerkiewnych, á Duchowenstwo zachodzących ludziom Religiy Greckiy im daley tym barziey nad obyczay starodawny zabranie bywa dokladanie się Patriarchow Orientalnych, y potrzebne dla rządu snimi się porozumiewanie. Jusz na gwaltach mieysczom y osobom vsludze nabozeństwa oddanym czynionych malo maią, rzucono się y na Swieckie osoby osobliwie mieyskie⁰ stanu sprzyczyny samey roznosci Religiy (o ktorey iusz drugdzie wmiesciach Rptey cudzoziemskim sposobem inquisitie czynią) od cechow, rzemiosl, handlow, kupiectwa, á naweth y mieszkania wmiesciech one odstrychaiac, nierowność conditiy, niegodność vswiadectwach wiary, naweth nieprzystoyne vrodzenie im, zwlaszcza gdzie slub przez Duchowne nasze iest dawany, coraz tho gęsciey zadawaiacz. Rodzicom Corek wlasnych zamąz dawanie zręku subtelnie weymuiacz, męzatki do Tarassow swych Rzymskich Duchownych skazuiącz, y o swieckie contracty zstrony Malzenstw czynioni onym sąd przywlasczaiącz etc. A iuż ten pozar zlekka postempuiącz, dochodzi y nas Slacheckiy conditiy ludzi, ktorzy, choć iednakosmy się y wrowney wolnosci iako y Rzymskiy Religiy ludzie wtey Rptey zrodzili, choć we wszech cięzarach y powiunosciach iednako znimi pociągamy, choć do vslugowania krolowi Jeo Mczi y Rptey iednaką chęć wsobie nayduiemy,[11] choć we wszytkim cnoty, wiary y przystoynosci swey tak przestrzegamy, ze z laski Bozey na nas nic nieprzystoyne⁰ od przeciwnikow pokazać się nie moze, przecię im daliy tym znaczniy prze to samo, iz przy Religiy swey statecznie[12] stoiemy, przez subtelne praktyki Duchownych Rzymskich od osob y chleba Rptey odstrychani bywamy, y do Senatorskich mieyscz, do Dignitarztw, Vrzędow, Starostw, do dzierzaw y do inszych functiy pozytecznych, a naweth y do poslug Rptey takiego iako inszy przystępa miec niemozemy, owszem y wpriuatnych swych sprawach y waccessiach do iakie⁰ dobrego mienia y potęzności miasto chęci y przychylnosci znacze zatrudnienia y przeszkody vznawany, á o vrazy, krzywdy y szkody swe uskarzaiąc się, y sprawiedliwosci, obrony, y pomocy wnich placzliwie zebrzącz miasto pocieszenia iakie⁰, posmiewiska, przymowki, contempty[13] podczas zdenegowaniem i Audientiy zlączone odnosiemy. Więcz obiecanego processu Confoederatiy, ktorymby te vrazy y Excessy acz nie na potym zawsciągnione być mogli, nietylko vprosić nie możem, ale też iuż declaratie iawne, y wpismach przez Duchowne Rzymskie wydawanych czytamy, y od Swieczkich na Seymikach, Seymiech, y inszych ziezdziech, coraz to częsiey slyszemy, ze Confoederatiy nie tylko zaprawo niemaią, ale tez chwalic y trzymać ią, za rzecz sumnieniu swemu przeciwną poczytaią. Czym wszytkim zniewazaią y targaią ten iedyny związek wewnętrznyi zgody, milości, dufności y pokoiu pospolitego, ktory vwaznie od Przodkow naszych y nas vczyniony y trzymamy slawę mądrosci v postronnych z nas przyklad biorących nąm iednal, á nas choć rozmaicie vrazonych, á wuraziech ratunku zaraz nienayduiących poki takie declaratie nie zakracaly, iakoszkolwiek wzdy przy nadziei obaczenia gwaltownikow zostawniącz, vbespieczal. Teraz iusz takie declaratie ktore za odpowiedz stoią od sielu maiacz, wiecz na

---

[10] L., Z. 30: „odstępcy".
[11] L., S. 127, Z. 20: „znajdujemy".
[12] L., Z. 24: „przy religii statecznie".
[13] L., Z. 35—36: „pośmiewiska, kontempy".

rozmaite á co raz to znacznieysze od nas się odleczania y stronienia, na harde groźby y kasania się przeciwko nąm z zakladaniem się isz do kilku lath nabozenstwa nasze ustać maią: Nusz na kazalniczne wykrzyki y ludzi przeciw nam[14] spokazowaniem snadnośći wyniszczenia nas, y zdawaniem benedictiy na nas podburzania: tudziesz tesz na ligi bractwa nowotne y insze bunty wzgląd maiacz,[15] á przytym pospolitego poblazania wtych vraziech naszych, á podczas[16] y przemieszywania się do nich statuu, jurisditioru et officiorum postrzegaiac, miasto vlzenia co raz to więtszey oppressiy, á strzez Boze, iawne⁰ y okrutne⁰ (iakie winszych krolewstwach przez tesz ktorie v siebie we wszytkie rządy wtrącaiace się widziemy instrumenta bely sposobione) natarcia na się obawiać się musiemy. Zaczym iusz nąm potrzebnie á prawie poniewolnie o sobie y o bespieczenstwie swym obmyslawać, y temu iakoby nas to niedolegalo teraz y napotym zabiegać przychodzi, á to tym pilney y ostrozniey, isz baczemy ze się wtym[17] obmyslawaniu, nietylko priuatne nasze, ale y pospolite dobro, á daliy mowiąc, nietylko całość praw y swobod pospolitych pactami y przysięgami[18] vtwierdzonych, nietyklo bespeczenstwo y zdrowie Rptey, ale y zatrzymanie á pomnozenie chwaly Bozey zamyka. N A co naywiętszy respect maiącz my Greckiy y Evangelickiy Religii ludzie, stanąwszy na fundamencie raz przez Rptą zalozonym, y do tąd przez nas swiętobliewe krom respectu na inszych onego odbiegaiących trzymanym,[19] to iest, na przypomnioney Confoederatiy Generalney Warszawskiy, względem ktorey y Rzymskie⁰ nabozenstwa ludziom, ktorzy wpokoiu, wzgodzie podlug obowiąsku iey, snami zyć chcą (iakich isz siela iest niewątpiemy) mielość, zyczliwość, y wszelaką braterską powinność nieodmiennie oddawać chcemy. A przytym stosuiąc się do protestatiy przeciw postepkom y Decretom Confoederatiy przeciwnych czynionych, y chczacz tych ktorzy tę Confoederatią odrzucaią, gwałcą y daley gwalćić chcą, zamyslom wstręth vczynić, á bespieczenstwo swe przeciw gwaltom y oppressiom obwarować, przez to pisanie, obowięzuiemy się, y pod obowiąskami w Confoederatiy Generalney opisanemi wszyśćy wobecż, y kazda część y osoba zosobna to sobie za nas y za potomki nasze prawdziwie i sczyrze przed Panem Bogiem Wszechmogącym, ktory niebywa nasmiewan[20] obiecuiemy y przyrzekamy ze tey Confoederatiy postrzegaią, á zatym nauki krzescianskiy, y wolnego wedle Confoederatiy nabozenstwa odprawowania, niechcącz za pomocą Bozą ani gwaltem, ani praetextami prawnemi[21] sobie odiąć dopuscać, Cerkwi Zborow, kosciolow wnaszey wladzy będących y podawania wnich spolnie strzedz y ochraniać, y wszelkie meysca a pogotowiu osoby na poslugę nabozenstwa odlączone y oddane, iako pod obronę Confoederatiy zawarte wstateczney swey obronie da Pan Bog chować y zatrzymawać. A sstrony tego iakoby przeszle vrazy vleczone,[22] Excessy pokarane, naprawione, y na potym zawściągnione[23] bely, na SEymikach, SEymiech, y inszych pospolitych ziezdziech vstanow Rptey, á osobliwie v krola Je⁰ Mczi, wktorego Mcziwey lascze, y wuwaznym wdoleglosci nasze weyzrzeniu niezwątpiwamy, pilnie, zgodnie y swornie się starać, á wtey mierze miedzy sobą zadnego braku y rozlączenia (względem roznośći nabozenstw, y Ceremoniey podlug zwyczaiu w Cerkwach

---

[14] L., S. 128, Z. 18—19: „nuż owe mózne wykrzyki i ludzi przeciwko nam".

[15] L., Z. 22: „względając".

[16] L., Z. 23: „podczas".

[17] L., Z. 33: „że baczymy, że się w tem".

[18] L., Z. 35—36: „prawami i przysięgami".

[19] L., S. 129, Z. 1—2: „odbiegajac, trzymanym".

[20] L., Z. 17: „niebywa wyśmiewan".

[21] L., Z. 21—22: „pewnemi".

[22] L., Z. 28—29: „urazy uleczone byli".

[23] L., Z. 30: „zawśiagnione".

y we Zborzech odprawowanïa) nieczynic, owszem ieden drugiego, mianowicie Grek inszych Grękow y Ewangelikow, á zasię Ewangelik inszych Ewangelikow y Grękow albo ktoregokolwiek snich krzywdę, szkodę, vraz y vciązenie dla albo względem Religiy odnosione imować,[24] á gwoli themu Rad y Consultatiy za obwiesczeniem nieomieszkiwać, będziemy. Takze iesliby czego Panie Boze racz vchować[25] ci od przysięgi swey y od Confoederatiy odstępni, vmyslu swego, y przedziewzięcia nie braterskie⁰ nieodmienili, á nąm wyszey pomenionym chcieli gwalth iaki y przyskorki czynić, tak w Religiy Greckiy, iako y Ewangelickiy, targaiac się na nas ktorymkolwiek sposobem, y zabraniaiac nąm nabozenstwa naszego, albo popędliwie postempuiącz przeciwko osobom y mieyscom nabozenstwi oddanym ktoreykolwiek Religiy, albo ręce gwaltowne iadowitym vmyslem przeciw nąm podniesione wyciągaiącz, albo tesz vrzędy zwyczayne religiom naszym odmieniać, y onych vmnieyszać albo wniwecz obracać chcącz. Takze tez gdzieby kto podawania, nadania, skarby, sklady, collecty, maiętnośći ruchome y nieruchome, summy, á krotce mowiącz,[26] dobra iakiekolwiek Cerkiewne, Zborowe, koscielne, bądz gwaltem, bądz sądowym praetextom brać y odeymować chcial, á pogotowiu, gdzieby komu znas albo znaszych względem Religiy rzeczą samą gwalth się stal, á osobliwie gdzieby za praetextem Decretu Confoederatiy[27] przeciwne⁰ do Exequutiy iakiy przystępować w ktorym kraiu miano, tedy bez wszelkiy wymowki (gdyż zadna więtsza y powinnieysza nad the, ktora chwalę Bozą, kosciol iego y z Confoederowaną bracią zachodzi, potrzeba być niemoze) tak wszyscy spolem, jako iedna ktorakolwiek nas część, á naweth y osoba poiedynkem, do ktorey by iedno o tym wiadomosc przyszla, ku mieyscu lubo przedsiewziętego, lubo vczynionego gwaltu, y na termin Exequutiy iako do gaszenia ognia spolnego biezeć, a in defectu moznosci przybycia personalne⁰ przynamniey przez poslance na swym mieyscu assistentią subministrować, á posilek y ratunek vciązonym, y wniebespieczenstwie będącym, dawać: á tak iusz nie slownie, ale skutecznie, w wierze[28] pokoiu, w sumnieniu wolnosci nabozenstwa osob, tudziesz y mieyscz nanabozenstwu oddanych bespieczenstwa, á przytym dobr Cierkiewnych y Zborowych[29] całości krom ogladania się na iakie trudności, y niebespieczenstwa, y krom litowania prace y kosztu podlug nawiętszey moznosci y vmieiętnosci postrzegać będziemy. Wczym dla snadnieyszego zsobą się porozumewania, dla obwiesczania o Excessach, y o terminach Exequutiy, y ziezdziech bytności naszey potrzebuiących mianowalismy zaraz y obrali miedzy sobą niektore generalne prouisory, albo obmyslawacze pokoiu, Cerkwi, y Zborow naszych krzescianskich. Mianowicie sposrzodku ludzi[30] Religiey Gerckiey obraliśmy z Senatu—Oswiecone⁰ Xiązęcia Jeo Mczi Constantina Ostroskie⁰, Woiewodę Kiyowskie⁰, Oswieconego Xiązęcia Jeo Mczi Alexandra Ostroskie⁰, Woiewodę Wolynskie⁰, Xiązęcia Jeo Mczi Hrehora Sanguszka Koszerskie⁰, Castellana Braclawskiego. A z Rycerstwa zaś: Ich Mcs Xiązęta Michala y Adama Wisniewieczkie,[31] xiązęcia Jachyma Koreckie⁰, kniazia Kiryka Rozynskie⁰,[32] kniazia Jerzego Horskiego, kniazie Bohdana y Iwana

---

[24] L., S. 130, Z. 2: „odnoszone oznajmować".
[25] L., Z. 3—4: „jeżliby (czego Panie Boże racz uchować)".
[26] L., Z. 18: „albo, krótko mowiąc."
[27] L., Z. 23: „decretu confoederationis".
[28] L., Z. 36: „a tak już nie słownie w wierze".
[29] L., Z. 39: „dóbr kościelnych i cerkiewnych".
[30] L., S. 131, Z. 8: „z pośrodka ludu".
[31] L., Z. 14—15: „Adama i Mikołaja Wiszniowieckie".
[32] L., Z. 15—16: „R. Rożyńskiego". Bekanntlich gehörten Kyrill Rożynskij und Adam Vyšneveckij seit 1596 der Lemberger Kirchenbruderschaft an. Vgl. „Pamjatniki, izd. Kiev. Kommissieju", 2. Aufl., Kiev 1898, Bd. 3, S. 59.

Solmirzckie, Pana Jana Trezną, Pany Andrzeia y Alexandra Zahorowskie, Pana Jarochwieia Horskiego,[33] Pana Jerzego Kirdeya, Pana Labonskie^0, Pana Stephana Łoskę, Marszalka Moserskie^0, Pana Litynskie^0,[34] kniazia Jerzego Puzynę.[35] Zasię sposrzodku ludzi Religiy Ewangelickiy mianowalismy Senatory, tak z Corony, iako y z Wielkiego Xięstwa Litewskiego: Oswiconego Xiązęcia Jeo Mczi Krzystopha Radziwila, Wilenskiego y Jasnie Wielmoznych Ich Mczi Panow — Pana Andrzeia Lisczinskie^0 z Leszna, Brzeskiego kniawskie^0, Pana Jana Abrahamowicza, Smolenskiego, Pana Krzystopha Zienowicza, Brzescinskie^0, Pana Fabiana Cemę, Malborskiego Woiewodow. Wielmoznych, Pana Jana Rozrazewskie^0 Poznaskie^0, Pana Jana Zborowskie^0 Gniesninskie^0, Pana Mikolaia Naruszewica Zmudzkie^0, Pana Czaplica, Kiyowskie^0, Pana Josepha Korsaka[36] Polockie^0, Pana Jana Zienowicza Witepskie^0, Pana Piotra Dohorostayskie^0, Minskiego, Pana Piotra Nisczyckie^0, Belskie^0, Pana Andrzeia Firleya Radomskie^0, Pana Andrzeia Męczynskie^0, Wielunskie^0, Pana Jana Drohoiowskie^0 Sanoskiego, Pana Vrowieckiego, Chelmskie^0, Pana Jana Ruskowskie^0,[37] Przemeckiego, Pana Adama Balinskiego Bydgoskie^0 Castellanow; y Pana Krzystopha Monwida na Dohorostaiach Marszalka Naywyzsze^0 Kięstwa Litewskie^0. A zasię z Rycerstwa z Corony z Woiewodstw tych ktore się na Lubelskim Trybunalie sądzą — Ich Mcz Panow, Pana Andrzeia Szafranca Starostę Lelowskie^0, Pana Andrzeia Reya, Pana Marcina Krezę, Pana Caspra Kęnpskiego, Pana Valeriana Kolka, Pana Krzystopha Pawlowskie^0, Pana Zygmuntha Palcewskie^0, Pana Hieronyma Czyzewskie^0 z Czyzewa, Pana Gniewosza Starostę Latowickie^0, Pana Piotra Goluchowskie^0, Pana Stanislawa Stadnickie^0 na Lancucie, Pana Jana Bala, Pana Marcina Chrząstowskie^0, Pana Samuela Troieckie^0, Pana Jana Fredra z Krakowcza, Pana Jerzego Stana, Pana Czaplaca[38] siedziego Ziemskiego Luckiego, Pana Waclawa[39] Pana Jana Potockie^0 Starostę Kamienieckie^0, Pany Jakuba y Krzystopha Siemńskie Woiewodzice Podolskie. Pana Andrzeia Rzeczyskie^0 Podkomorzego Lubelskie^0, Pana Krzystopha Reya Stolnika Lubelskie^0, Pany Jana, Piotra y Adama Gorayskie, Pana Lipskie^0 Podkomorzego Belskie^0, Pana Mikolaia Ostroroga, Pana Jahodynskie^0 Sędziego Ziemskie^0 Belskie^0, Pana Caspra Kosinskie^0, Pana Pisocinskie^0 Podkomorzego Braczlawskiego. Zasię stych Coronnych Woiewodstw ktore się na Trybunale Piotrkowskim sądzą: Ich Mcz Panow, Pana Jerzego Latalskie^0, Pana Waczlawa Lesczinskie^0, Pany Sęndziwwia y Jakuba Ostrorogi, Pana Andrzeia Tomickie^0, Pana Andrzeia Zarembę z Kalinowcy, Pana Andrzeia Grudzieckie^0, Pana Wociecha Witoslawskiego, Pana Stanislawa Pogorzelskie^0, Podsędka Ziemskie^0 Kaliskie^0, Pana Mikolaia Orzelskie^0[40] Podczaszego Kaliskie^0, Pana Zygmunta Grudzinskie^0, Pana Chrystoma Marszewskie^0, Pana Michala Bialosliwskie^0, Pany Jana Marcina Broniewskie, Pana Piotra Zychlinskie^0, Pana Paleczkie^0, Pana Jana Chrystoporskie^0 Stolnika Sieradzkie^0, Pana Widawskie^0, Pana Wawrzynca Niemoiewskie^0, Pana Andrzeia Krotowskie^0 Woiewodzica Inowloclawskie^0, Pana Nisczyckiego Starostę Cziechanowskiego,[41] Pana Sigmuntha Nisczyckie^0 Starostę

[33] L., Z. 18: „Hoskiego".

[34] Nach „Litynskie^0" folgt noch ein im Original gestrichener Name „Pana Hawryła Tewruka" (?).

[35] Im Jahre 1619 taucht Georg Puzyna noch als Mitglied der orthodoxen Bruderschaft von Luck auf. Vgl. Pam. Kiev. Kom., 2. Aufl. (1879), Bd. 1, S. 7.

[36] L., Z. 31—32: „Jerzego Korsaka".

[37] L., Z. 37: „Jana" fehlt.

[38] Theodor.

[39] L., S. 132: fehlt.

[40] L. fehlt.

[41] L. fehlt.

Krasnickie^{0}, Pana Zalinskie^{0} Podkomorzego Rawskiego, Pana Stanislawa Siewierskie^{0} Starostę Ostrzeszowskie^{0}, Pana Symona Ostromieckie^{0}, Pana Adriana Chelmickiego, Pana Wociecha Dorpowskie^{0}.

Zasię z Wielkie^{0} Xięstwa Litewskie^{0}: Ich Mcz Xiązęcia Jerzego Radziwila Woiewodzica Nowogrodzkie^{0}, Pana Jana Hlebowicza Stolnika W.^{0} X. Litewskie^{0}, Pana Adama Talwosza Starostę Dyneburskie^{0}, Pana Mikolaia Zienowicza, Podkomorzego Osmianskie^{0}, Pana Melchra Piętkiewicza, Pisarza Ziemskie^{0} Wilinskie^{0}, Kniazia Jaroslawa Holowczynskie^{0} na Kniazicach, Pana Piotra Stabrowskie^{0}, Starostę Treydanskie^{0}, Kniazia Fiedora Druckie^{0} Hurskie^{0}, Pana Jana[42] Fiedora Pocieia Sędzie^{0} Ziemskie^{0}, Pana Jana Maskewicza, Pana Andrzeia Jundziella Marszalka Ziemskie^{0} Wolkowickie^{0}, Pana Sebastiana Pakosza, Pana Pawla Weresczaka Podstolego Brzeskie^{0}, Pana Jakuba Siemaszka, Pana Romana Rauta, Pana Romana Wasilewicza Kursaka, Kniazia Jerzego Sokolinskie^{0} Druckie^{0} Podkomorzego Witepskie^{0}, Starostę Vswieckie^{0}, Pana Hrehora Sapiezę Podkomorzego Horszanskie^{0}, Kniazia Jana Druckie^{0} Hurskie^{0}, Pana Melchra Szemeta, Pana Wociecha Radziminskie^{0} Podkomorzego Zmudzkie^{0}, Pana Sebastiana Kirzteta Sędziego Ziemskie^{0} Zmudzkie^{0},[43] Pana Jana Holownię, Pisarza Ziemskie^{0} Wolkominskie^{0}, Pana Andrzeia Stankiewicza, Starostę Minskie^{0}, Pana Makarowicza Sędziego Ziemskie^{0} Minskie^{0},[44] Pana Jarosza Wolczka, Kniazia Zyziemskie^{0}, Starostę Rzeczyckie^{0}, Pana Jana Jandziela.

Do ktorych to pomienionych prouizorow tak wszytkich wobecz, iako y do ktoregokolwiek snich, wedle bliskosci mieszkania vrazony w wolnosci Religiy y względem Religiy, á Rady y ratunku potrzebuiący vciekać się, á oni zatym y kazdy snich wedle tego, iesli y iako potrzebę obaczą inszych obwiesczać, á o pozyteczney y pocieszney odprawie zaciągnioney sprawy principaliter staranie czynić maią á to staranie wprzednie glownych sprawach, aby tym snadniy skutek swoy brać moglo, potrzebne się nąm być zdadzą Synody, ktore aby tym gromadnieysze bywaly, obiecuiemy to sobie pod temisz pomienionemi obowiąskami: ze kiedy Gręcy Synod Generalny zlozą, á potrzebować tego będą, tedy Ewangelicy na ten ich Synod, albo sami przez się albo przez posly poiadą, á z drugiey strony też gdy Ewangelicy Synod Generalny wedle dawnego zwyczaiu skladania Synodow, złozą, á potrzebować tego będą, tedy Greckiy Religiy ludzie na ich Synod lubo sami przez się, lubo przez posly przybędą: y tak spolnie iedni drugich cięzary nosząc,[45] zobu stron, rada się y pomocą ratować, á iako ci ktorzysmy wedle Confoederatiy Generalny zawzdy sobie wiary dotrzymowali, y iako iedno Cialo pod iedną glową Christusen PAnem tę zgodę y związek miedzy sobą wiecznemi czasy (nigdy nieodstępuiącz, ani się pismy albo slowy wszczypliwemi vrazaiacz) za pomocą Bozą zatrzymawać będziem. Ktora to zgodę pod obowiaskami w Confoederatiy Generalney wyrazonemi miedzy sobą vczynioną vtwierdzaicz oboyga tak Greckie^{0} iako y Ewangelickie^{0} nabozenstwa ludzie rękami swemi podpisali, y pieczęci swe do niey przycisnęli dla lepszey istoty. W Wilnie we Srzodę pierwszą po Swiatkach, Roku Tysiacz pięćseth dziewięćdziesiath dziewiatego.[46]

Das Original der Urkunde unterschrieben folgende Personen, die wir hier numerieren:

1. And. Leszczynsky z Leszna Wow. Brzesky Kuiawsky r. s., mit Siegel. 2. Jan Abramowicz Voievoda Smolensky r. s., m. S. 3. Krzystoph Zenowicz Wojewoda Bretki r. s., m. S. 4. Mikołai Naruszowicz Kasztelan Zmudski r. s.,

[42] L. fehlt.
[43] L. fehlt.
[44] Fehlt bei L., Makarowicz mit Vornamen Hryhorij.
[45] L., S. 133, Z. 36: „znosząc".
[46] L., S. 134, Z. 8: „roku 1590", mit Fehldruck.

m. S. 5. Joseph Korsak Kasztelan Polocky r. s., m. S.[47] 6. Andrzey Firley Casztl. Radomsc. r. s., m. S.[48] 7. Stanislaw Meglensky Podsud. Lvbcz. r. s., m. S. 8. Zbozny Cwieraski Chor. Jeo Mciki r. s., m. S. 9. Felix Stupicky de Conari r. s., m. S. 10. Andrz. Rzezeckj Podk. Lubelskj, m. S. 11. Vorläufig noch nicht entziffert. 12. Jerzi Radziwil Starosta Mozyrski r. s., m. S. 13. Adam Talwosz Starosta Dinaburski r. s., m. S. 14. Jan Hlebowicz na Dąbrowie r. s., m. S. 15. Andrzei Stankiewicz Starosta Minski r. s. 16. Jerzy Sokolynsky D. r. s., m. S. 17. Adam Goraisky z Goraia r. s., m. S. 18. Mikolay Karagon Chorązy Dwora W. X. L.° r. s. 19. Jan Nielubowicz Marszl. Je° K. Mi. 20. Mikolay Zenowicz Podkomorzy Oszmianski r. s., m. S. 21. Piothr Stabrowsky Starosta Triedensky r. s., m. S. 22. S. Pakosz r. s., m. S. 23. I. Holikowski deputat (sic!) Oszmianskj r. s., m. S. 24. Alexander Radziminskj Stolnik Ziem. Zmudsky r. s. 25. W. Doprowskj (?) r. s., m. S. 26. Jan Sycynsky Marszalek Upitsky r. s., m. S. 27. Stanislaw Pukszta Klausgiełewicz r. s., m. S. 28. Jan (?) Hladky r. s. 29. Paul Progulbicky r. s. 30. Jundzilo Jan r. s., m. S.[49] 31. Mikolay Wolczik r. s., m. S. 32. Andrzej Woyna r. s., m. S. 33. Mikolaj Lukomskj r. s., m. S. 34. Jan Szwykowski r. w., m. S. 35. йскаслиа МьлисиВ р. В., m. S. 36. Vorläufig noch nicht entziffert. 37. Hrihori Sapieha w. r., m. S. 38. Sylwesther Zyzemski r. m. w., m. S. 39. Valenti Dembowskj r. w. 40. Lawryn Łowejko Stolnik Mozyrski r. s., m. S. 41. Vorläufig noch nicht entziffert. 42. Ebenfalls. 43. Stanislaw Czechowicz r. s., m. S. 44. Jan Gruzewski r. s. 45. Sczesny Bohumatka Pisarz Grodzki Wilenskj r. s., m. S. 46. Andrzej Woropaj r. s., m. S. 47. Stanislaw Skorulskj r. s., m. S. 48. Jan Olendsky r. s., m. S. 49. Vorläufig noch nicht entziffert. 50. Грегорій Мерски р. В., m. S. 51. Jan Drvckj Horskj r. s., m. S. 52. Simon Wajdot Rongajłowicz r. s., m. S. 53. Michailo Sumorok r. w., m. S. 54. Gabriel Upuflickj Sązią Grod. Wilinsky r. s., m. S. 55. Woyciech Skinder Pisarz Ziemski Lidsky r. s., m. S. 56. Микола weiterer Name vorläufig noch nicht entziffert. 57. Piotr Konynsky Missopud (?) r. s.[50] 58. Stanislaw Zaluskj m. p., m. S. 59. Jendrzei Wolan r. s., m. S. 60. Vorläufig noch nicht entziffert. 61. Tomaszek — weiterer Name nicht verständlich. 62. Constanty Holowczynsky r. s. 63. Piotr Kotkowsky r. s. 64. Jan Stanislawowicz Marcinkiewicz r. s., m. S. 65. Mikolai Marcinkiewicz r. s.[51]

Wie ersichtlich, wurde das Original der Urkunde der Wilnaer Generalkonföderation 1599 von 65 Personen unterschrieben, von denen jedoch nur 54 ihre Siegel beigedrückt haben.[52] Die mit Fragezeichen angegebenen und vorläufig noch nicht entzifferten Unterschriften sind Gegenstand weiterer Nachprüfung. Ich beabsichtige, sie bei der Erörterung mancher Fragen, die sich aus dem Inhalt der Wilnaer Generalkonföderation 1599 ergeben, demnächst nachzuholen.

---

[47] Diese fünf Personen finden sich auf Seite 9 der Urkunde, die drei Spatien besitzt. Vgl. Faksimile des Originals.

[48] Seine Unterschrift mit Siegel findet sich auf Seite 10 der Urkunde (erstes Spatium rechts). Die anderen vier Spatien sind leer.

[49] Vgl. Faksimile, S. 11.

[50] Vgl. Faksimile, S. 12.

[51] Vgl. Faksimile, S. 13. Manche Personen, die diese Urkunde unterschrieben, finden eine Erwähnung auch bei *B. Leljavskij:* Popytka unii evangelikov s pravoslavnymi v Polše, in „Voskresnoe Čtenie", Warschau 1934, Jahrg. XI, Nr. 32, S. 363, russ.

[52] Hiermit sei auch ein grober Fehler (s. H. 1 dieser Zeitschrift, S. 37) berichtigt, der sich dort aus Versehen einschlich.

Schrifttum.

Mag. phil. **Helmut Speer,** Das Bauernschulwesen im Gouvernement Estland vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zur Russifizierung. (Abhandlungen des Instituts für wissenschaftliche Heimatforschung in der Livländischen Gemeinnützigen und Ökonomischen Sozietät zu Dorpat, Bd. 2/3. C. G. Krüger, Tartu 1936. 522 S.)

In einer Zeit, wo in den neuerstandenen baltischen Staaten die junge nationale Geschichtsschreibung, aus der politisch fest fundierten Opposition gegen die bisherige, als deutsch-baltisch gekennzeichnete Geschichtsforschung mit Siegeszuversicht an eine „Revision" der heimischen Geschichte gegangen ist, haben die wenigen noch lebenden deutsch-baltischen Historiker den Mut zur Opposition ihrerseits noch nicht ganz verloren. Diejenigen, denen ein freundliches Geschick noch die Möglichkeit amtlicher oder halbamtlicher wissenschaftlicher Tätigkeit belassen hat, haben nun mit vollem Recht sich in ihren Arbeiten jenem Gebiet zugewandt, das dem alten baltischen Historiker so gut wie verschlossen bleiben mußte: der neueren baltischen Geschichte.

Bis zum Weltkriege mußten nämlich die baltischen Historiker in ihrer Darstellung — wie auch der damalige Geschichtsunterricht an der Mittelschule — meist Halt vor der sogenannten „Russifizierungszeit" machen (Datierung am treffendsten wohl von etwa 1885 ab) — und zwar aus einem sehr drastischen Grunde: dem der russischen allgewaltigen Zensur. Erst in der liberaleren Zeit nach Einberufung der russischen Reichsduma, als in den „Ostseeprovinzen" die deutschen Vereine entstanden, 1906 ff., ließ der Rigaer Historiker *Dr. Ernst Seraphim* eine als „Hausbuch" gedachte knappgefaßte Übersicht über baltische Geschichte erscheinen (1908), die auch die russische Ära, wenn auch in knappsten Umrissen, bis etwa zu jenem Zeitpunkt behandelte. Wissenschaftlich war dieses Buch kaum fundiert, keineswegs natürlich für die jüngste Vergangenheit.

Die alte deutsche Universität Dorpat, mit ihr im Verein die historischen Gesellschaften in Riga, Reval und Mitau, die historische Studien betrieben hatten, war vor allem von den reichen Schätzen der Archive des Landes ausgegangen. Von Professor *Richard Hausmann,* dem letzten deutschen Professor der Geschichte an der Dorpater Universität, war das Wort ausgesprochen worden: „Die Geschichte des Landes kann nur von denen geschrieben werden, die Herren der Archive sind." Das waren damals die Ritterschaften Liv-, Est-, Kurlands und Ösels, die Stadtverwaltungen Rigas und Revals. Jetzt befinden diese Archive sich im Besitz der Letten und Esten. Methodisch genommen, war ja die neuere Geschichte auf weit weniger ergiebiges Material angewiesen als die mittelalterliche. Denn was hierfür in Frage kam, war einesteils spärlich an sich, dann aber weithin verstreut, also viel weniger konzentriert, als das in den bestehenden Archiven. Für die Ritterschaften, vor allem die estländische, lag das offizielle Material an Eingaben und Berichten an die russische Regierung — und liegt noch heute — in den russischen Staatsarchiven in Leningrad und Moskau, zunächst völlig unerreichbar. So verblieb als nutzbares Material das innenpolitische der ritterschaftlichen Archive für die neuere Zeit und die deutschbaltische Presse.

Eine umfassende zweibändige Geschichte der livländischen Ritterschaft erschien von *Dr. Alexander v. Tobien* 1923. Eine nachhaltige Anregung

ging von dem Königsberger Historiker *Professor H. Rothfels* aus, der sich in einigen Arbeiten speziell mit der nationalen Einstellung der Deutschbalten befaßte. Diese Anregung wurde mit größtem Erfolge von dem jungen deutschbaltischen Historiker *Dr. Reinhard Wittram* aufgenommen, einen Schüler von Joh. Haller-Tübingen, zunächst in einer Studie über den „Liberalismus baltischer Literaten“ in den Abhandlungen der Rigaer „Herder-Gesellschaft“ Nr. 9, Riga 1931, dann in einer größeren Abhandlung, die dem erwähnten Jubiläum der Rigaer Gesellschaft im Dezember 1934 gewidmet war: „Meinungskämpfe im baltischen Deutschtum während der Reformepoche des 19. Jahrhunderts.“ (Wittram ist augenblicklich Professor für neuere Geschichte in Göttingen und am Rigaer Herder-Institut.) Ein Schüler Rothfels', *Dr. H. Schaudinn*, nahm darauf Anlaß, nach längerem Aufenthalt vor allem in Riga, eine Darstellung des lettischen Schulwesens im 18. Jahrhundert zu geben. Ihm schloß sich der *Verfasser* des vorliegenden Buches an, der auf einer kleinen baltischen Historiker-Konferenz zu Ostern 1932 und später gelegentlich des 100jährigen Jubiläums der Rigaer Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde — die inzwischen seitens der lettländischen Regierung gemaßregelt wordn ist — größere Bruchstücke aus seiner Arbeit über das estländische Landschulwesen der Öffentlichkeit unterbreitete.

Aus diesen Vorarbeiten Speers ist das jetzt vorliegende Buch hervorgegangen.

Der stattliche Band von über 500 Seiten hat ein großes Material zu bearbeiten gehabt. In Betracht kamen vor allen Dingen die Archive der Estländischen Ritterschaft (jetzt im Zentralarchiv zu Dorpat [Tartu]) und des estländischen Konsistoriums, als der beiden Faktoren, die für das Landschulwesen in Estland (der Verfasser behandelt hier nur das alte Gouvernement, nicht das gesamte Gebiet der heutigen Republik Estland, also unter Ausschluß der fünf südlichen Kreise) zuständig waren.

Es läßt sich zunächst wohl feststellen, daß der Verfasser mit diesem Material sorgfältig umgegangen ist und es bis ins kleinste Detail verwertet hat. Zu bedauern bleibt, daß nicht mehr, als es geschehen ist, auch die Presse — es kommt ja nur die seit 1860 bestehende „Revalsche Zeitung“ in Betracht — herangezogen worden ist. Die im ganzen recht farblose Darstellung, die ja freilich in gewissem Grade durch den Stoff bedingt ist hätte dadurch wohl gewonnen. Vor allem trifft das auf die Polemik von 1861 aus Anlaß der Broschüre von Blagov'eščenskij „Der Este und sein Herr“ zutage. Wenn Speer (S. 231) bemerkt: „... wobei zu bedauern ist, daß die Schreiber sich in Anonymität hüllen,“ so hätte er aus dem erwähnten Buche von *Wittram*, „Liberalismus baltischer Literaten“, und aus des *Referenten* Aufsatz „Aus den Erinnerungen eines Revaler Justizbeamten“ in der „Baltischen Monatsschrift“ (1930, Heft 7/8) wohl noch Näheres gerade über den Verfasser der Zeitungsartikel der „Revalschen Zeitung“, ihres Mitbegründers W. Greiffenhagen, beibringen können.

Doch das sind Kleinigkeiten in der Bewertung der an sich sorgfältigen Arbeit.

Weit wesentlicher ist es, sich die Frage zu beantworten, welchen Gesamteindruck das Buch auf den unbefangenen Leser etwa im Auslande hervorrufen muß.

Es lag auf der Linie der heutigen „offiziellen“, d. h. estnischen Geschichtsschreibung, aus dem Bestreben der Rechtfertigung der nationalen Erhebung heraus das „patriarchalische“ Schulwesen in Estland als minderwertig und rückständig zu kennzeichnen, ebenso wie mit einer deutlichen Tendenz die Aufhebung der Leibeigenschaft in den alten „Ostseeprovinzen“ als ein Danaergeschenk, als „Vogelfreiheit“, gekennzeichnet wurde. Hier kommt wohl alles auf den objektiven Maßstab an. Bedenkt man, wie unendlich zähe der Widerstand war, den die estnische bäuerliche Bevölkerung noch spät im 19. Jahrhundert dem Schul-

besuch überhaupt entgegensetzte — weil er die heranwachsenden Kinder ja auf lange Zeit der bäuerlichen Arbeit entzog! —, so wird ein Ausgangspunkt für die objektive Beurteilung dieses Kapitels gewonnen sein.

Allerdings wird jetzt ohne weiteres zugegeben werden müssen, daß auf seiten der deutschen Geistlichkeit ein Unterricht der estnischen Jugend in der öffentlichen Schule, also außerhalb des häuslichen Unterrichts, geradezu erschreckend lange bekämpft worden ist. Sehr charakteristisch ist dafür der sogenannte „Glanströmsche Plan" von 1840. Nachdem in langen Verhandlungen in St. Petersburg zwischen den Vertretern der Ritterschaften und der Regierung das Ministerium den Beschluß gefaßt hatte, die vorhandenen und zu begründenden Bauernschulen unter der nächsten Aufsicht der in Livland bestehenden ständischen Institutionen zu belassen und diese Einrichtung auch auf Estland und Kurland auszudehnen, war eine wesentliche Grundlage für das Landschulwesen Estlands geschaffen worden, die bis 1885, also bis zum Beginn der eigentlichen Russifizierungsperiode in Kraft geblieben ist. Der Generalgouverneur v. d. Pahlen ordnete die Einberufung einer Konferenz von Gliedern der Gouvernementsregierung und Vertretern der Ritterschaft und des Konsistoriums an, die über die Durchführung der neuen Regelung zu beraten hatte. Die Kommission wurde am 20. Oktober 1838 eröffnet. Im Verlauf ihrer Verhandlungen ergab sich als wichtigstes Thema die Frage, inwieweit die neuen Schulen den häuslichen Unterricht zu ergänzen berufen seien. Es ist aus der Darstellung *Speers* klar ersichtlich, daß in dem Austausch von Meinungen zwischen der estländischen Ritterschaft und dem Konsistorium im allgemeinen die Vertreter des geistlichen Standes als Verfechter des „reaktionären" Standpunkts erscheinen (Knüpffer-St. Katharinen, Glanström-St. Michaelis, Ahrens). Der von ihnen überwachte häusliche Unterricht hatte das glänzende Resultat ergeben, daß es nur 4 Prozent Analphabeten im Lande gab. Um so skeptischer waren nun gerade die Pastoren, was die Erweiterung des häuslichen Unterrichts durch die öffentliche Schule betrifft. Als sehr bemerkenswert muß hervorgehoben werden, daß in dem „Glanströmschen Plan" von 1840 Unterricht der Bauern im Deutschen als überflüssig abgelehnt wird, — und als Analogon das Wort des Pastors Ahrens „Gott wolle auch fernerhin den häuslichen Unterricht segnen, damit das Bedürfnis nach Volksschulen nie fühlbar werde".

Bei der Lektüre solcher Partien des *Speerschen* Buches überfällt den baltischen Deutschen in der Tat „ein leises Frieren". Konnten irgendwo anders im Europa des 19. Jahrhunderts solche Probleme noch als Probleme behandelt werden?!

Und war es natürlicher für ein junges Volk, als es zur Selbständigkeit gelangt war, seine ehemaligen „Vormünder", in diesem Falle die herrschende deutsche Klasse, zu beschuldigen, sie hätten das Volk absichtlich in seiner Entwicklung zurückerhalten?! Wie wird der Historiker, wenn er „wägt mit rechter Wage", sich zu dieser Frage zu stellen haben?

Vielleicht, nach Rankes Beispiel, wenn er sich wirklich nur bemüht, aufzuzeigen, „wie es eigentlich gewesen."

Indem er etwa ganz zuerst von der Kargheit des Landes ausgeht, von seinen unendlich schwierigen klimatischen Verhältnissen; von dem agrarischen Charakter des kleinen Ländchens, der späten Entwicklung der Industrie — was alles so viele seiner Bewohner, Deutsche sowohl wie Esten, zur Auswanderung zwang, zur Auswanderung vor allem in das riesige russische Reich, das einigermaßen tüchtige Elemente so bereitwillig aufnahm; von der unsagbar späten Entwicklung der Geldwirtschaft, des Bankenwesens — letzteres hat sich dann in der Zeit der Selbständigkeit geradezu krampfhaft entwickelt und durch allzu leichte Kreditgewährung schon so manche Wirtschafts-

krise herbeigeführt. Ein wirtschaftlicher „circulus vitiosus" oder vielleicht besser: eine chronische Untertemperatur des Volkskörpers scheint hier vorzuliegen. Daß nun unter solchen Umständen die russische Regierung als tertius gaudens eingreift, ist nicht zu verwundern. Sie, die durch ein volles Jahrhundert ihre „Ostsee-Gouvernements" so gut wie sich selbst überlassen, zu Ende des 18. Jahrhunderts die hier herrschende Leibeigenschaft im Interesse des Gesamtreiches verstärkt, aus dem deutschen Adel Staatsmänner, Offiziere, aus dem estnischen Volke Soldaten und Bauern im Staatsdienst nach den Zarenresidenzen berufen hatte — und von der Eigenart in der Entwicklung des Landes nie klare Vorstellungen zu gewinnen bestrebt gewesen war?! Hatte doch die seinerzeit allmächtige „Novo'e Vrem'a" bis zuletzt, d. h. bis zum Weltkriege, immer noch der kindlichen Vorstellung gelebt, es handle sich bei den verhaßten „baltischen Baronen" um die Abkömmlinge der „Schwertbrüder" — des geistlichen Ritterordens, der ja als solcher seine Mitglieder zum Zölibat verpflichten mußte! Tatsächlich sind, wie hier bemerkt sei, die „Barone" zum größten Teil aus den Vasallen der Bistümer, in Estland aus der aus dänischer Zeit stammenden harrisch-wierischen Ritterschaft hervorgegangen.

Die russische Regierung also, die die Zustände in ihren Ostsee-Gouvernements durch „Revisionen" hatte prüfen lassen, die nichts Durchgreifendes zuwege bringen konnten, griff zunächst auf die Bewegung der griechisch-orthodoxen Konversion zurück, die in Livland, dann auch in Estland etwa 1839 eingesetzt hatte — Zusammenhänge, die hier nicht weiter verfolgt werden können. Nur angedeutet kann werden, daß die griechisch-orthodoxen Geistlichen ihre Propaganda häufig in rohester Form unter Versprechungen sehr materieller Natur betrieben und damit einen Teil des estnischen Volkes zu gewinnen vermochten. In den Jahren 1869 und 1870 gab es wichtige Revirements in den Ämtern des baltischen Generalgouverneurs und des Gouverneurs von Estland. Ersteres Amt wurde durch den Fürsten Bagration neubesetzt, letzteres durch den Fürsten Šachovskoi-Glebov-Strešn'ev. Beide hohen Beamten vertraten viel entschiedener als je zuvor ein russischer Beamter im Ostseegebiet den Standpunkt, daß die lettische und estnische Bevölkerung gleichzeitig bewußter zu russischen Staatsbürgern erzogen und der orthodoxen Kirche zugeführt werden müsse. Die panslavistische Strömung, vor allem in Moskau durch Katkov und Leontjev vertreten, hatte sich durchgesetzt: die „privilegierte" ständische Verfassung der Ostseegouvernements hatte in Petersburg nur noch von der Person des Zaren abgesehen, enge Kreise der russischen Aristokratie und Beamtenschaft zu Verteidigern. In den Jahren der Folgezeit wurde von dem Vertreter der Regierung im Ostseegebiet amtlich erwogen, ob nicht das Landschulwesen der Ostseeprovinzen dem russischen Ministerium der Volksaufklärung zu unterstellen sei. Der Plan wurde von Kaiser Alexander II. als „erwägenswert" bezeichnet und ist dann auch reiflich erwogen worden, wobei die praktischen Hindernisse immer wieder den Gang der Erwägungen störten: war doch der Schulzwang überhaupt de facto noch keineswegs durchgeführt. Der Umstand, daß man in Estland in einigen Schulen russischen Unterricht eingeführt hatte, schien für Beibehaltung des bisherigen Zustandes zu sprechen. Ein Regulativ der estländischen Ritterschaft, das der Ritterschaftshauptmann Baron Maydell 1874 dem Ritterschaftlichen Ausschuß vorlegte, sah Erweiterung des Programms durch die Fächer Geographie, Geschichte, Kirchengeschichte und Deutsch (für die Parochialschulen) vor und betonte sehr entschieden, daß die estländischen Volksschulen dem Ministerium des Inneren zu unterstehen hätten. Dieser Gesetzesentwurf wurde im April 1875 durch das „Ostsee-Komitee", die russische Spezialbehörde für die Ostseeprovinzen, angenommen.

Inzwischen hatten sich im estnischen Volk selbst Stimmen erhoben, die zu diesen Fragen in der Öffentlichkeit Stellung nahmen; vor allem in dem 1863 erschienenen ersten estnischen Blatt „Postimees" (Der Postbote). Es waren wenige Stimmführer des estnischen Volkes, die hier zu Worte kamen; der Küster J. W. Jannsen vor allem, der die Unzulänglichkeit des bisherigen Unterrichts mit glühendem Chauvinismus verband. Charakteristisch genug: während die Esten mit akademischer Bildung, wie der Arzt Kreuzwald in Werro, die Bearbeiter des nationalestnischen „Kalew"-Epos, der Arzt Dr. Rosenthal, der Folklorist Pastor Hurt u. a. eine Annäherung an deutsche Kultur befürworteten, waren — wie auch anderweits — die Dorfschullehrer die fanatischsten Deutschenhasser. Sie — und nicht die „Akademiker", die der deutschen Bildung, zumal sie deren Bedeutung auch in Russland kennen gelernt hatten, ihren Kulturwert nicht abgesprochen hatten — wurden die Führer des estnischen Volkes im Sinne der nationalen Erhebung. —

*

Im Vorstehenden sollte, unter Auslassung fernstehenden belanglos erscheinender Details, der unendlich mühselige Werdegang des Landschulwesens in Estland auf Grund des vorliegenden Buches gekennzeichnet werden. Wir erwähnen hier nur noch die wichtigsten Ereignisse der Folgezeit. Nachdem in den 70er und 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts die griechisch-orthodoxe Übertrittsbewegung unter dem estnischen Volke zugenommen hatte und nach einer „Revision" Estlands durch den Senator Manassein im Jahre 1881, dem Jahre des Regierungsantritts Kaiser Alexander III., des schroffen russischen Nationalisten, während deren die estnischen Zeitungen die russische Regierung als Heilsbringerin besonders enthusiastisch begrüßt hatten, gelangten neue russische Staatsbeamte in die für das „baltische Gebiet" entscheidenden hohen Ämter. 1885 wurde an Stelle des konniventen Polivanov Fürst Sergei Šachovskoi Gouverneur von Estland. Er gilt in der Erinnerung jedes älteren Estländers als der rücksichtsloseste Gegner speziell der estländischen Deutschbalten. Nach seinem Tode (1894) gaben seine Freunde ein „Archiv des Fürsten Šachovskoi" heraus, das auf Grund offiziellen und nicht offiziellen urkundlichen Materials die Tätigkeit dieses Mannes deutlicher als die irgendeines seiner Vorgänger erkennen läßt. Eine seiner Maximen lautete: „Man muß gegen die Deutschen heftige, betäubende Schläge führen." Als ehemaliger Gouverneur von Cernigov war er ganz besonders ein Feind der Sonderstellung der Deutschbalten. Schon vorher (1883) war Michail Kapustin der Kurator des „Rigaschen Lehrbezirks" geworden, der das gesamte Unterrichtswesen der drei „Ostseeprovinzen" zu beaufsichtigen hatte. Mit ihm verbündete sich der neue Gouverneur zum Feldzuge gegen das deutsche Element im baltischen Schulwesen. — Nun folgten die „heftigen, betäubenden Schläge" kurz nacheinander. — Das aktenmäßige Material über das, was seit 1885 in Petersburg über das Schicksal der estländischen Volksschule vereinbart wurde, liegt auch heute noch unerreichbar in russischen Archiven vergraben. — Kapustin teilte im November 1884 mit, er werde die Unterstellung der baltischen Volksschulen unter das Ministerium der „Volksaufklärung" beantragen. Aber erst ein Jahr später erfolgte ein Ukas des Zaren, der den „Ressortwechsel" tatsächlich anordnete. Damit war äußerlich eine Vereinheitlichung, tatsächlich aber die Russifizierung der baltischen Volksschulen erfolgt.

Welch eine Bewertung ein Kapustin von deutsch-baltischer Seite damals erfährt, erhellt in ergötzlicher Weise aus folgendem damals gelegentlich einer Theater-Aufführung in einem Revaler Familienkreise gesungenen politischen Spottvers:

„Nur wenig verändert, kann manch nützlich Ding
Gefahren uns bringen, die gar nicht gering.

Der Kaffee, den mancher mit Leidenschaft trinkt,
Wird Gift — Coffeïn, das ums Leben ihn bringt.
Ein Beispiel besonders bewahret im Sinn:
Kapústa, der russische Kohl — Kapustín!"

Daß die neuen russischen Männer in genauem Einvernehmen mit dem fast allmächtigen Oberprokureur des Hl. Synods, der höchsten russischen Kirchenbehörde, K. Pob'edonoscev, standen, sei hier nur nebenbei bemerkt. Und daß die russischen Lehrer, die in das baltische Grenzland entsandt wurden, keineswegs ein auserlesenes Material waren, vielmehr teils Fanatiker der allrussischen Idee, teils entgleiste Ignoranten, die im ihnen verhaßten baltischen Lande ihre Arbeit nur unwillig und uninteressiert taten, ist Tatsache. Welches die Ergebnisse der neuen Schularbeit unter solchen Umständen waren, dafür mögen hier estnische Stimmen, die Speer anführt, laut werden. Nachdem die estnischen Presseorgane den Ressortwechsel anfangs stürmisch begrüßt hatten, machte sich bald unter den Einsichtigeren eine starke Ernüchterung geltend. Dr. H. Rosenthal, der ein lehrreiches Buch über die „Kulturbestrebungen des estnischen Volkes" geschrieben hat (schon Reval 1912 erschienen), äußert, zur Zeit des deutschen Regimes hätten die Esten in der Dorfschule soviel gelernt, wie dort gelehrt würde, später aber seien sie bei der russischen Unterrichtssprache einfach unwissend geblieben, wenn auch gewisse russische Sprachkenntnisse erworben wurden. Die russischen Volksschulinspektoren, die häufig wechselten, hatten kein Interesse an einem näheren Kontakt mit dem Volk besessen. Weder sittliche Erziehung noch praktische Kenntnisse habe der russische Volksschulunterricht vermittelt. — J. Annusson, im „Okupationsjahr" 1918 estnischer Gymnasialdirektor, stellt fest, die „Hülfe" der Russen habe sich im Vergleich zum Germanisierungsprozeß in den höheren Schulen als eine Verschlimmerung erwiesen. Auch estnische Historiker der Gegenwart, Dozent Sepp und Professor Kruus in Tartu (Dorpat), kennzeichnen im großen Ganzen die Russifizierungsepoche als Rückschritt im estnischen Bildungsbestreben.

Das alles hatte das konsequente Russifizierungsverfahren zuwege gebracht.

Reval (Tallinn). *O. Greiffenhagen.*

Eduard Wechssler: Hellas im Evangelium. Berlin, A. Metzner, Verlag, 1936. 404 S. Geb. 8,— RM.

Das Thema dieses Buches ist alt, ja man kann sagen, daß es eines der wichtigsten und auch eines der am sorgfältigsten behandelten Themen des letzten Jahrhunderts neutestamentlicher Forschung ist. Immerhin hat es seinen Reiz, wenn es einmal in dieser auch weiteren Kreisen verständlichen Weise von einem vergleichenden Sprachwissenschaftler und Romanisten behandelt wird. Freilich mag — um das Kritische gleich von vornherein zu sagen — damit zusammenhängen, daß dem Verfasser manches Entscheidende entgangen ist, was eigentlich zu diesem Thema gehört; daß z. B. keine der grundlegenden, insbesondere archäologischen Arbeiten Joh. Leipoldts zu diesem Problem benutzt sind und daß überhaupt die archäologische Seite sehr schlecht wegkommt, ist mehr als schmerzlich. Aber was der Verfasser sieht und in weiter Schau zusammenschaut, verdient durchaus weithin Beachtung. Daß das Neue Testament ein griechisches Buch nicht nur in Worten, sondern in seinem letzten Wesen ist, ist heute vielen Religionsgeschichtlern eine Selbstverständlichkeit; der Verfasser hat versucht, das in breitem Umfang zu begründen und zu beleuchten. Die geistigen Vorfahren Jesu will er suchen, und er findet wenigstens für einige Seiten Jesu eine lückenlose Ahnenreihe. Daß er, um in der Terminologie Leipoldts zu reden, dabei im wesentlichen

nur die eine, die des „milden“ Jesus und zu wenig die andere des „kämpferischen“ Jesus herausarbeitet, muß freilich schon hier angemerkt werden.

Mit Recht lehnt der Verfasser die heute wieder modern werdenden Versuche, das Christentum allein aus sich selbst heraus verstehen zu wollen, ab; mit Recht sieht er erst in Augustin den unduldsamen Verketzerer des „Heidentums“. Mit Recht weist er den Gebildeten unserer Tage und hoffentlich auch einmal den Theologen darauf hin, daß die voraugustinischen Kirchenväter, die eigentlichen Gründer der Kirche, Christus noch mit Sokrates und Platon zusammenschauen konnten. Im übrigen ist die Anlehnung an Hegel deutlich und wird auch selbst hervorgehoben; ein kurzer Überblick über die sonstige Geschichte des Problems macht deutlich, daß der Verfasser eine bestimmte Kontinuität der Forschung seit Hegel mit Recht bejaht und weiterhin fordert. Richtig, ja meisterhaft ist die kurze Widerlegung Ed. Meyers, die wirklich auf wenigen Zeilen alles sagt, was zu sagen ist.

Damit kommen wir nun zum Thema selbst. Der erste Abschnitt gibt einen kurzen, aber guten Überblick über die hellenistische (im weitesten Sinne) Geistes- und Religionsgestalt zur Zeit des Neuen Testamentes. Schön ist der immer wiederholte Hinweis auf die Bedeutung der Auseinandersetzung zwischen dialektischem Denken und Ringdenken. Aber der Verfasser geht dann hinter diese Welt zurück und sucht deren wichtigste Wurzel bei Zarathustra. Ein kurzer Abriß der zarathustrischen Welt- und Gottesschau und ihrer Ausbreitung begründet das, wenn auch freilich, wie der Verfasser selbst zugibt, vieles noch ungeklärt bleibt. Weniger wertvoll ist der dritte Abschnitt, der die Durchdringung von Römischem mit Griechischem und die hellenistische Philosophie umreißt. Hier sind die Werturteile nicht immer begründet; Plutarchs Bedeutung z. B. ist sicher größer, und Epiktet ist sicher überschätzt. Dagegen ist die nun folgende Darstellung des Judentums in dem Hauptpunkt äußerst beachtlich: der Verfasser zeigt an Hand vieler Belege, wie wenig orginell und schöpferisch auch das antike Judentum war, wie es aber seine Entlehnungen aus fremden Kulturen immer listig, fast methodisch, verschwieg. Was Willrich für Alexandrien nachgewiesen hat, eine jüdische Fälscherzentrale „großen“ Stils, das dehnt der Verfasser auf die gesamte jüdische Geschichte aus, jedenfalls sofern Verschweigen auch schon Fälschung bedeutet. Hier gebührt dem Verfasser das Verdienst, sehr deutlich darauf hingewiesen zu haben, wie wenig das Judentum der Zeit Jesu eine eigene geistige Größe war. Einige Urteile sind allerdings sehr schief, so wenn (S. 116) die Apokalyptiker als Wiederentdecker „des echten Moses und der echten Propheten“ hingestellt werden. Aber das Entscheidende wird immer festgehalten: Jesus ist auch auf palästinensischem Boden nicht losgelöst von griechischer Geisteswelt zu denken. Über dieser großen Linie übersieht man auch gern die nicht unanfechtbare Darstellung Philons. Manches wird freilich — obwohl es im ganzen richtig sein wird — mehr behauptet als bewiesen und belegt; zu dem Problem Galiläa hätte der Verfasser aus Joh. Leipoldts „War Jesus Jude?“ Wesentliches lernen können, was bei ihm fehlt oder einseitig nur nach Josephus berichtet ist. Schön und ansprechend ist die Vermutung, daß Jesus mit Wanderpredigern der Diatribe zusammengekommen sein müsse und daß er nicht unbeeinflußt durch die hellenistischen Städte Nordgaliläas gewandert sein kann. Manches ist zu optimistisch gesehen: die Blutmischung, in der so viel griechisches Blut verloren ging, ist durchaus nicht so positiv gewesen, wie W. meint (S. 165); Idealerscheinungen waren die hellenistischen Städte auch nicht. Aber die Hauptsache bleibt auch bei dieser Betrachtung der Stadtkultur Nordgaliläas gesehen: sie reißt das Land mit. Freilich sei nicht verschwiegen, daß die Quellenbelege in diesem Abschnitt für Jesus selbst schwächer sind als der Verfasser vielleicht selbst meint. Auch ich

bin der Meinung, daß Jesus ohne die griechische Stadt nicht denkbar ist: aber ein Aufenthalt auch nur in einer derselben ist nirgends sicher bezeugt.

Der nächste Abschnitt behandelt das Verhältnis zu dem Täufer, wobei auf eine frühe Trennung mit Recht geschlossen wird. Einiges ist auch hier bedenklich: mit Unechtheitsverdikten gegen Stellen wie Mk. 9,29 (S. 184 f.) würde ich viel zurückhaltender sein.

Damit steht man dann vor der eigentlichen Behandlung der Denkformen Jesu und ihrer Ableitung. Verdienstlich ist hier die scharfe Gegenüberstellung des Denkens Jesu gegen das jüdische Denken „ohne Seele". Abgesehen von einer Reihe allzu populärer Schematismen ist die Analyse des jüdischen Denkens vorzüglich gelungen. Damit ist auch klar, daß Jesus so nicht denkt. Nur geht die Verbindung Jesu mit Zarathustra dann etwas zu schnell. Die Warnungstafeln von Seite 229 müßte man doch noch etwas deutlicher sichtbar machen! Der Vergleich geschieht stellenweise auf Kosten einer Moralisierung Jesu, zum Teil mit einer etwas willkürlichen Exegese, die ja überhaupt oft zu wünschen übrig läßt. Anderes ist sehr fragmentarisch; über die Jerusalemer Gemeinde läßt sich schon wesentlich mehr sagen, als der Verfasser S. 239 ff. sagt!

Viel Wahres enthält der nächste Teil über die Berührungen Jesu mit der Geisteswelt der kynisch-stoischen Diatribe. Nur erscheint im Endergebnis Jesus zu sehr als reflektierender Humanist, und damit geht ein gutes Stück seiner frischen Ursprünglichkeit verloren. Die tiefen Unterschiede zwischen Jesus und der Stoa sind ebenso wenig scharf gesehen wie die Tatsache, daß hier vieles stoisch genannt wird, was in Wahrheit allgemein antik ist. Zu den formgeschichtlichen Betrachtungen des 12. Kapitels hätte sich aber heute wirklich einiges mehr und einiges anders sagen lassen; die Seneca-Jesuswortgegenüberstellung wirkt durchaus nicht überzeugend! Warum hat der Verfasser hier M. Dibelius nicht mehr benutzt, den er doch in der Bibliographie zitiert?

Auch die stark psychologistische Deutung des Gottesbildes Jesu im 13. Abschnitt befriedigt nicht völlig. Schon die Geschichte des griechischen Gottesglaubens ist hier viel zu schematisch — man muß doch wohl in einem solchen Zusammenhang viel mehr auf die Volksreligion achten, als es der Verfasser tut. Über die Platondeutung ließe sich in vielen Fällen diskutieren, doch würde dies den Rahmen einer Besprechung sprengen. Aber auch hier sind die Beziehungen zu Jesus viel komplizierter.

Auf diesem Hintergrund wird nun endlich noch ein Bild der Entwicklung Jesu zu zeichnen versucht, die aus jüdischer Enge in schroffstem Gegensatz zum Judentum, aus einem geteilten Gottesbegriff zu einer ganzheitlichen Gottesschau und aus einer Welt menschlicher Unterschiede in eine humane Weite der Hinwendung auch zu den Armen und Elenden führt. Auch darin wird der Kern richtig sein; falsch ist aber auch hier sicher wieder die allzu große „Humanisierung" Jesu. Bei der Frage nach der Messianität Jesu wäre eine größere Zurückhaltung erforderlich; auf S. 337 z. B. stehen eine Reihe sehr anfechtbarer Urteile. Bei der sonstigen Behandlung der Namen Jesu gibt Wechssler im allgemeinen den heutigen Stand der Forschung wieder. Dagegen hätte bei der Behandlung der Heilungswunder nicht so sehr der Okkultismus als vielmehr die Religionsgeschichte herangezogen werden müssen! Sympathisch ist andererseits wieder, wie sich der Verfasser für die mystisch-pietistische Auffassung des Reiches Gottes einsetzt; ob historisch ganz richtig, bleibt zu fragen.

Aufs Ganze gesehen also bringt das Buch nichts Neues. Immerhin ist an ihm positiv zu werten — und das rechtfertigt diese eingehende Besprechung — daß es einmal versucht, Jesus so „griechisch" wie nur möglich hinzustellen. Hervorzuheben ist auch die große Belesenheit des Verfassers auf den verschiedensten, oft vom Thema weit abliegenden Gebieten. Hier liegt freilich auch die

große Schwäche: es ist zu vieles aneinander addiert, und die vielfach verschlungenen Verbindungen sind zu sehr vereinfacht. Vieles ist nicht ausgereift und bis zum letzten durchgearbeitet, weil eben die Breite der Stoffülle es vorschnell erstickt. Zuweilen ist wohl auch der Wunsch der Vater des Gedankens — so sehr liegen nun doch Zarathustra und Christus, Platon und provenzalische Dichtung, Dante und Isenheimer Altar, Bach und Ekkehart, Luther und Nietzsche wirklich nicht auf einer Linie, wie der Verfasser meint.

Königsberg (Pr). *Carl Schneider.*

Rocznik teologiczny — wydawany przez wydział teologji ewangielickiej uniwersytetu Józefa Piłsudskiego, tom I., Warszawa, skład główny w księgarni i czytelni Szyllinga, 1936. — Theologisches Jahrbuch der Evangelisch Theologischen Fakultät der Josef Pilsudski-Universität, I. Band, Warschau 1936.

Die junge, 1921 gegründete und 1935 auf rund 100 Studenten angewachsene Evangelisch-Theologische Fakultät zu Warschau bringt hier erstmalig ein wissenschaftliches Jahrbuch heraus.

Der Alttestamentler *J. Szeruda* veröffentlicht (S. 1—16) eine neue Auffassung über den „Gottesknecht“: Jes. 52,13—53,12 ist die Vision eines idealen Propheten; angeschlossen ist eine ausgezeichnete Übersetzung dieser klassischen Stelle aus Deuterojesaja in schönem, dichterischem Polnisch. (Prorok cierpiętnik, poemat o „Słudze Pana“.)

Im Anschluß an seine Habilitationsschrift („Kazanie na Górze — Die Bergpredigt“, Warschau 1934) schreibt der Dozent für Neutestamentliche Wissenschaft *Karl Wolfram* (S. 17—36) über die religiös-sittlichen Grundideen Jesu in der Bergpredigt („Podstawowe idee religijno-etyczne Jezusa w kazaniu na Górze“). Er sieht sie, beeinflußt von Hans Windisch, in Gottes Güte und der menschlichen Gotteskindschaft, in der Herrschaft und dem Gericht Gottes, sowie im Radikalismus der sittlichen Forderungen Jesu.

Der Warschauer Kirchenhistoriker *Edm. Bursche* handelt in einem sehr umfassenden Bericht (S. 37—99) über die Erbschaft des Jahres 1529 in den Kirchen der Reformation — „Dziedzictwo roku 1529. w kościołach Reformacji“: Nach kurzen Überlegungen über die Lutherischen Katechismen und über den zweiten Reichstag von Speier verweilt er am längsten beim Marburger Religionsgespräch und bei Betrachtungen über die genetische Entwicklung der Abendmahlslehre Luthers: Der seit dem Marburger Gespräch anzusetzende Konfessionalismus strenger Art drang auch nach Polen und vernichtete dort die Ergebnisse der Synode von Sandomir 1570; seither sonderten sich die Gemeinden verschiedenen Bekenntnisses „in fataler Weise“ voneinander ab — vielleicht, daß erst die ökumenische Bewegung die Erbschaft von 1529 überwindet?

Der vor wenigen Jahren nach Warschau berufene Professor für Systematische Theologie *Rudolf Kesselring* druckt einen Vortrag über den religiösen Individualismus Kierkegaards und seinen Einfluß auf die gegenwärtige evangelische Theologie (S. 101—136: „Indywidualizm religijny Kierkegaarda i jego wpływ na współczesną teologję ewangielicką“) Das vorhandene zahlreiche Schrifttum über Kierkegaard wird vorsichtig, jedoch treffsicher ausgewertet, die kärgliche polnische Kenntnis des Dänen (vgl. Literaturübersicht, S. 135) auf diese Weise dankenswert bereichert. „Die krankhafte, exzentrische, ja unausgeglichene Natur Kierkegaards und seine ungesunde Vorliebe für Leid und Leidwesen (cierpiętnictwo) sind's nicht, die unsere Bewunderung erwecken: Sein Wert und seine Bedeutung liegen in ... dem Ernst, mit dem er das Recht der Kritik an den Kirchenzuständen verlangt, in der Aufmerksamkeit, die er auf deren Fehler, Gebrechen, Nachlässigkeit, ja bösen Willen lenkt ...“

Den Rest des stattlichen Bandes (S. 137—154) füllen Berichte aus dem wissenschaftlichen Leben der Fakultät; danach zählte sie (1934/1935) zwei ordentliche und zwei außerordentliche Professoren, einen nichtbeamteten Professor und einen lehrbeauftragten Dozenten.

Coriolan Petranu (Professeur d'histoire de l'art à l'Université de Cluj) Influence de l'art populaire des Roumains sur les autres peuples de Roumanie et sur les peuples voisins. — Sonderdruck aus Revue de Transylvanie, Bd. II, Nr. 3, 1936. Imprimerie nationala Bucarest 1936. — 8⁰, 46 S., mit mehreren Bildern.

Im Anschluß an einen, bereits auf dem Warschauer Historiker-Kongreß 1933 gehaltenen Vortrag über den Anteil siebenbürgischer Völkerschaften an der Formung des gegenseitigen Kunstcharakters versucht der Verfasser hier eine Darstellung rumänischer (walachischer) Kunsteinflüsse auf die Siebenbürger, Magyaren, selbst auf die Ukrainer (Galizien, Bukowina), Serben (Fruška Gora) und Griechen (Makedonien, Athos). Mehrere Seiten sind der kirchlichen Kunst gewidmet, die anderen Abschnitte beschäftigen sich mit der weltlichen Baukunst, der rumänischen Stickerei, und mit Einflüssen auf Poesie, Musik und Tanz der rumänischen Anrainer.

Die Arbeit ist vor allem deshalb wertvoll, weil sie ein zahlreiches Schrifttum über alle Grenzgebiete der Kunst Südosteuropas ausschöpft und der Verfasser — er ist Inspekteur der Museen Groß-Rumäniens — sich in der deutschen siebenbürgisch-sächsischen, magyarischen und allen slavischen Literaturen sicher zu Hause fühlt. *H. K.*

Axel Schmidt: Dominium maris baltici. Verlag von Georg Stilke in Berlin, 1936. — Preußische Jahrbücher — Schriftenreihe. Herausgeber: Walter Heynen.) 8⁰. 76 S. Kartoniert 2,75 M.

„Aus dem Wiederauftauchen der deutschen Kriegsflagge auf der Ostsee den Schluß zu ziehen, daß Deutschland nach dem dominium maris baltici strebe . . ., ist abwegig . . . Es will und wird als einer der größten Anrainer der Ostsee und als zahlenmäßig stärkstes Volk in Europa . . . ein gewichtiges Wort in wirtschaftlichen und politischen Dingen der Ostsee mitsprechen; aber es wird niemals danach streben, die anderen Staaten an der Ostsee in ihrem Lebensrecht zu beschränken. Gewiß wird das Wort eines 66-Millionenvolkes ein größeres Gewicht besitzen, als das von 1-, 2- oder 5-Millionenvölkern, aber es wäre verkehrt, auf Grund dieser Tatsache auf eroberische Absichten zu schließen."

Robert Stupperich: Staatsgedanke und Religionspolitik Peters des Großen. Osteuropäische Forschungen. Herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft zum Studium Osteuropas. N. F. 22. 8⁰, IX u. 110 S.. Ost-Europa-Verlag. 1936.

In seiner historischen Untersuchung „Staatsgedanke und Religionspolitik Peters des Großen" hat Dr. Robert Stupperich es unternommen, jenen großen und tief gehenden Wandel darzulegen, der im Leben der orthodoxen Kirche Rußlands zur Zeit Peters des Großen eintrat und dessen sichtbarster Ausdruck die Aufhebung des Patriarchats Moskau sowie die Begründung des „Heiligen Synods" gewesen ist. Der Verfasser schildert die Durchführung der Neuerungen und stellt sie in ihre historischen Zusammenhänge; dabei erweist er, daß die herbeigeführten Veränderungen ihre Berechtigung in den wirklichen Bedürfnissen der Zeit und ihre Wurzeln in jahrhundertelanger historischer Entwicklung haben.

Bei den, durch Zar Peter eingeführten kirchlichen Reformen handelt es sich auf der einen Seite und, wie wir sagen können, in erster Linie um den Vorteil des Reiches. Zum Besten des Reiches hat sich die Kirche als weltlicher Machtfaktor der zentralisierten Herrschergewalt zu unterwerfen. In dieser Hinsicht verwirklicht Zar Peter in einer entscheidenden Phase ein Programm, für das seine Vorgänger mit wechselndem Glück eingetreten waren, seitdem die Fürsten von Moskau ihre Aufgabe als Schöpfer der staatlichen Einheit Rußlands zu fühlen begonnen hatten. Zu diesem Kampf gegen die mächtige Kirche hatte die Herrscher von Moskau in manchen Zeitläuften geradezu die praktische Notwendigkeit gezwungen, und seine moralische Berechtigung hatte sich auf die eingebürgerte Auffassung vom Herrscher als Beschützer und Herrn der Kirche gegründet, eine Auffassung, welche die Fürsten von Rußland durch die Kirche vom byzantinischen Kaisertum übernommen hatten. Während Peter in seiner kirchlichen Reformarbeit auf der Grundlage des überkommenen orientalischen Staatsgedankens handelte, stützte er sich auch auf das, was die westländische Rechtsphilosophie der Zeit über die auf das Naturrecht und die Vertragstheorie gegründete uneingeschränkte Herrschergewalt lehrte, die zum Besten des Volkes angewandt werden sollte.

Bei den Kirchenreformen Peters des Großen hat es sich jedoch nicht allein um die Sache des Staates, sondern auch um die der Kirche gehandelt. In der Zeit langandauernder Wirren hatten sich in Verwaltung und Leben der Kirche Mißstände eingenistet, auf deren energische Behebung die Veränderung der kirchlichen Verwaltung abgesehen war. In diesem Zusammenhang ist auch zu bemerken, daß der Zar selbst — anders als man bei oberflächlicher Betrachtung annehmen könnte — wahrhaftes kirchliches Interesse, ja geradezu tiefe persönliche Religiosität bewies, die ihn anspornte, nach bestem Vermögen zugunsten der Kirche und namentlich ihrer religiösen Arbeitsmöglichkeiten zu wirken. Es ist eine Sache für sich, daß die herbeigeführten Veränderungen keineswegs in allem die an sie geknüpften Hoffnungen zu verwirklichen vermochten.

Trotz seines knappen Umfangs gewährt Stupperichs Buch ausgezeichneten Aufschluß über das von ihm behandelte historisch interessante und auch vom Standpunkt der Gegenwart aus zeitgemäße Thema. Seine Problemstellung ist klar, der historische Ausblick weit und die Darstellung lebendig. Insbesondere verdient des Verfassers gründliche Kenntnis der Quellen und der einschlägigen Literatur Anerkennung.

Helsinki. *Ilmari Salomies.*

Ueber die führende evangelische Monatsschrift

Zeitwende

urteilen:

Professor Paul Althaus:

Die Neubesinnung der Theologie in den letzten 15 Jahren hat wieder gelehrt, daß das Leben des Glaubens etwas anderes ist als nationaler, kultureller, sozialer Idealismus, daß die Kirche ihr eigenes Lebensgesetz hat, selbständig gegenüber der Bewegung des Geisteslebens und der Politik. Über darüber darf die andere Erkenntnis nicht vergessen werden, die ebenso klares evangelisches Recht hat: daß der Glaube mitten im Leben stehen und die gesamte Wirklichkeit unseres persönlichen und gemeinsamen Lebens verstehend und kritisch-fragend durchdringen muß — denn das Leben des evangelischen Glaubens soll nicht neben, sondern in der „weltlichen" Existenz sich vollziehen. Die „Zeitwende" hat sich von Anfang an mit gleichem Nachdruck beiden Erkenntnissen verpflichtet gewußt und darum gerungen, die rechte evangelische Enge und Weite miteinander zu verbinden, „theologisch" und weltlich zugleich zu sein. Das ist ihr — wir müssen es jetzt angesichts ihres ersten Jahrzehntes bezeugen — im Ganzen vortrefflich gelungen. Ihre zehn Jahrgänge bedeuten eine Schatzkammer von Arbeiten, deren viele über den Tag und das Jahr, ja das Jahrzehnt hinaus Jugend und Gewicht behalten. Vor zehn Jahren durfte die „Zeitwende" auf Grund ihres **Programms** das Interesse der gebildeten evangelischen Häuser erwarten; heute darf sie es auf Grund ihres Programms und ihrer bewiesenen **Leistung** — sie darf und muß verstärktes Interesse erwarten!

Kirchliche Blätter, Hermannstadt:

Die Zeitschrift umfaßt alle Geistesgebiete, auch Kunst und Dichtung, sofern sie jenem Ziele dienen, den Umbruch des Lebens unter dem Zeichen des Kreuzes zu halten sowie ihn als Erneuerung christlicher Botschaft und Gesinnung sich vollziehen zu lassen. Gerade weil sie nicht theologisch in strengerem Sinne, aber tief christlich ist, genießt sie besonderes Ansehen; auch ihre Erzählungen, die allerbestes deutsches Erzählergut repräsentieren, stellen sich in den Dienst der Botschaft Jesu. So helfen die vier Herausgeber, bedeutende deutsche Männer, mit ihrer Zeitschrift evangelisches Leben neu aufbauen mitten in die ungeheuren Bewegungen und Erregungen, welche die deutsche Volkwerdung mit sich bringt.

Herausgegeben von

Otto Gründler / Tim Klein / Friedrich Langenfass / Helmuth Schreiner

Einige Themen aus den letzten Heften:

Hans Beyer, Kirche und Volkstum
Hans Koch, Kirchliche Wende im Ostraum?
Theodor Heckel, Gesamtkirchliche Verantwortung und kirchliches Studium
Paul Althaus, Erbsünde
Karl Fischer, Der Eintritt des Papsttums in die Welt der Germanen
Adolf Schlatter, Die Botschaft des Engels in der Weihnacht
Helmuth Schreiner, Adolf Stoecker, ein deutscher Führer im Gefolge Christi
Siegfried Beyschlag, Wurde das Christentum den Germanen aufgezwungen?
Gerhard May, Evangelischer Glaube und Volkstum in Slowenien
*** Unsere Brüder in Rußland

Preis vierteljährlich 4,— Mark

Probehefte können bei den Buchhandlungen angefordert werden oder direkt beim Verlag

Wichern-Verlag / Berlin

Neuerscheinungen!

Dr. Erich Lange

Die Erziehungslehre der evangelischen Theologie

brosch. 3,80 RM.

Das Werk ist ein Forschungsbericht, der die pädagogischen Lehren der evangelischen Theologie des letzten Jahrzehntes einer Sichtung, Wiedergabe und Erörterung unterzieht. Die Kirche hat gegenüber rein „innerpädagogischen" Lösungen zum Bewußtsein gebracht, daß sie selbst der entscheidende Erziehungsträger der abendländischen Geschichte gewesen ist und daß sie daher glaubt, die Aufgabe zu haben, auch heute an der Erziehung mitzugestalten.

Prof. Lic. Dr. Kurt Leese

Natürliche Religion und christlicher Glaube

Eine theologische Neuorientierung

brosch. 2,80 RM.

Inhalt:

I. Die natürliche Religion von der Stoa bis zur Aufklärung.
II. Naturfrömmigkeit als „Schöpfungsglaube" und „Naturmystik".
III. Naturfrömmigkeit und christliche Glaubenshaltung.

Aus dem Inhalt:

Es geht um nichts Geringeres (das ist das zentrale Anliegen dieses Buches), als der sog. „heidnischen" Naturmystik das volle Recht, auch das gute Gewissen innerhalb der christlichen Glaubenshaltung gegenüber jahrhundertelangen Versäumnissen der Kirche und ihrer Theologen zu erkämpfen und zu wahren.

Früher sind vom gleichen Verfasser erschienen:

Die Krisis und Wende des christlichen Geistes

Studien
zum anthropologischen und theologischen Problem der Lebensphilosophie
brosch. 17,50 RM.

Philosophie und Theologie im Spätidealismus

Forschungen zur Auseinandersetzung von Christentum und idealistischer Philosophie im 19. Jahrhundert
brosch. 8,50 RM. — Leinen 10,80 RM.

Ein vierseitiger Prospekt liegt für die obigen Bücher vor

Junker und Dünnhaupt Verlag / Berlin